

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung
von Julius Aßfalg herausgegeben von Joseph Molitor

Band 57 . 1973

Vierte Serie - Einundzwanzigster Band

(21)

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 57

ORIENS CHRISTIANUS

**Hefte für
die Kunde des christlichen Orients**

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung
von Julius Aßfalg herausgegeben von Joseph Molitor

Band 57 . 1973

Vierte Serie - Einundzwanzigster Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Manuskripte werden erbeten an
Prof. DDr. Joseph Molitor, 5204 Lohmar 1, Weegen, Amselweg 21
Besprechungsexemplare und Sonderdrucke an
Prof. Dr. Julius Aßfalg, 8 München 40, Kaulbachstr. 95/III

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1973
Alle Rechte vorbehalten

Photomechanische und photographische Wiedergaben nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Verlages, jedoch wird gewerblichen Unternehmen die Anfertigung einer photomechanischen Vervielfältigung (Photokopie, Mikrokopie) für den innerbetrieblichen Gebrauch nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens gestattet. Werden die Gebühren durch Wertmarken entrichtet, so ist eine Marke im Betrag von —,10 DM zu verwenden.

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Gesamtherstellung : Imprimerie Orientaliste, Löwen (Belgien). Printed in Belgium

ISBN 3 447 01533 0

I N H A L T

Otto Spies: Islam und Syntage	1
Joseph Molitor: Die georgische Version des Römer- briefes	31
Arthur Vööbus: Neuentdeckung sehr alter syrischer Evangelienhandschriften	57
Sebastian P. Brock: A Syriac Fragment on the Sixth Council	63
William F. Macomber: An Interesting Fragment of an East Syrian Festal Hymnary of the Fourteenth (?) Century	72
Wolfgang Fauth: Seth-Typhon, Onoel und der esels- köpfige Sabaoth. Zur Theriomorphie der ophitisch- barbelognostischen Archonten	79
Michael Breydy: Der melodische Rhythmus in der Kult- dichtung des syrisch-aramäischen Sprachraums	121
Otto Meinardus: The Equestrian Deliverer in Eastern Iconography	142
Otto Meinardus: The Panagia of Orchomenos: a Vo- tive Icon of the Second World War	156
Ludwig Brandl: Sokotra - die ehemals christliche Insel	162
Kongresse	178
Personalia	182
Totentafel	182
Besprechungen	183
Ausgewählte Bibliographie über den christlichen Orient	210

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Prof. Dr. Julius Aßfalg, 8 München 40, Kaulbachstr. 95.

Dr. Ludwig Brandl, R.C.M. General Hospital, Nginikom, Mentehoum Division, Northwestern Province, United Republic of Cameroon.

Prof. DDr. Michael Breydy, zuletzt 51 Aachen, Kurbrunnenstr. 40.

Dr. Sebastian P. Brock, Faculty of Oriental Studies, Sidgwick Avenue, Cambridge.

Prof. Dr. Adelbert J. M. Davids, Grotestraat 112, Sambeek (N.-Br.), Holland.

Dr. Wolfgang Fauth, 34 Göttingen-Geismar, Erfurterstr. 22.

Dr. theol. Wilhelm Gessel, 8 München 2, Bindermarkt 1.

Prof. Dr. William F. Macomber S.J., Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Piazza S. Maria Maggiore 7, Roma, Italia.

Prof. Dr. Otto F. A. Meinardus, 5 Platonos Kastri, Athens, Greece.

Prof. DDr. Joseph Molitor, 5204 Lohmar 1, Amselweg 21.

Prof. Dr. C. Detlef G. Müller, 69 Heidelberg, Bergheimerstrasse 25.

Prof. DDr. Otto Spies, 52 Bonn, Schumannstr. 78.

Prof. Dr. Martiniano Pellegrino Roncaglia, Houssein Beihoum (Zokak el-Blat), P.B. 2988, Beyrouth, Liban.

Prof. Dr. Arthur Vööbus, 230 So. Euclid Avenue, Oak Park, Ill. 60 302, USA.

Prof. Lic. Dr. Klaus Wessel, 8035 Gauting, Pippinstr. 9.

Gabriele Winkler, M.A., 8 München 40, Kurfürsterplatz 1a.

A B K Ü R Z U N G E N

ActaSs	= Acta Sanctorum
AfO	= Archiv für Orientforschung
AnaphSy	= Anaphorae Syriacae
AnBoll	= Analecta Bollandiana
AT	= Altes Testament
BHG	= Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO	= Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BiblZ	= Biblische Zeitschrift
Brightm	= E. F. Brightman, Liturgies Eastern and Western I : Eastern Liturgies (Oxford 1896)
BullSocArchCopt	= Bulletin de la Société d'archéologie copte
ByZ	= Byzantinische Zeitschrift
ChrOst	= Der christliche Osten
CSCO	= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	= Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DHGE	= Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DThC	= Dictionnaire de théologie catholique
GAL	= C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I-II (Leiden 1943-49)
GALS	= C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur — Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)
GCAL	= G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi e testi 118 (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953)
GCS	= Die griechischen christlichen Schriftsteller
GSL	= A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922)
HandAms	= Handes Amsorya
HarvThRv	= Harvard Theological Review
HO	= B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik
JSSSt	= Journal of Semitic Studies
JThSt	= Journal of Theological Studies
LQF	= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche (1957 ff.)
Mus	= Le Muséon
MUSJ	= Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NouvRvTh	= Nouvelle Revue Théologique
NT	= Neues Testament
OLZ	= Orientalistische Literaturzeitung

OrChr	= Oriens Christianus
OrChrP	= Orientalia Christiana Periodica
OrSy	= L'Orient Syrien
OST	= Ostkirchliche Studien
Pauly-Wissowa	= Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, neu bearbeitet von G. Wissowa und W. Kroll (mit K. Mittelhaus) (Stuttgart 1893 f.)
PG	= P. Migne, Patrologia Graeca
PL	= P. Migne, Patrologia Latina
PO	= Patrologia Orientalis
PrOrChr	= Proche-Orient chrétien
PTS	= Patristische Texte und Studien (Berlin)
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
RE	= Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig ³ 1896-1913)
RechBeyr	= Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Ren	= E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio I-II (Frankfurt a. M. ² 1847)
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart (³ 1957 ff.)
ROC	= Revue de l'Orient Chrétien
RömQuartschr	= Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
RvBén	= Revue Bénédictine
RvÉtArm	= Revue des Études Arméniennes
RvÉtBy	= Revue des Études Byzantines
RvHistEcccl	= Revue d'Histoire Ecclésiastique
ThGl	= Theologie und Glaube
ThWb	= G. Kittel † — G. Friedrich (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
WZKM	= Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZAW	= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	= Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZSem	= Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

Islam und Syntage *

von

Otto Spies

Anton Baumstark

Zum Gedächtnis an seinen 100. Geburtstag
am 4.8.1872 und 25. Todestag am 31.5.1948

In der »Enzyklopädie des Islam« und gleichlautend auch wieder im »Handwörterbuch des Islam«¹ bietet über »Islam« der von T. W. Arnold herrührende Artikel nächst der Feststellung, dass er »der Name« ist, »womit die Muhammedaner aller Länder ihre eigene Religion bezeichnen«, und dass er achtmal im Quran vorkommt, die Bemerkung: »Das Wort bedeutet Unterwerfung, Hingabe (an Gott; vgl. jedoch Lidzbarski, *Salam und Islam* in Z.S. I, 85 ff)« und über »Muslim«² der noch lakonischem Artikel A. I. Wensincks: »Partizipium IV von s-l-m, bezeichnet die Anhänger des Islam«.

Nun ist zwar verschiedentlich das Problem der Bedeutung von den beiden Termini *islām/aslama* berührt oder behandelt worden. So glaubte M. Lidzbarski in seinem oben erwähnten Aufsatz als ursprüngliche Bedeutung »in den Zustand des Heils (*salam*) eintreten« geben zu können, und D. S. Margoliouth³ wollte den religiösen Begriff des Muslims mit dem Namen des Propheten Maslama bzw. mit dessen in wegwerfendem Sinn von mohammedanischer Gegnerschaft geprägten Deminutivform Musailima in Zusammenhang bringen, aber dieser extreme Versuch hat durch Ch. I. Lyall⁴ die verdiente Zurückweisung erfahren. Mit der Frage von *aslama/muslim* hat sich Jos. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, S. 54 ff., beschäftigt und hervorgehoben, »dass *aslama* schliesslich auch geradezu als Gegensatz zu *āmana* in dem Sinn verwendet wird »sich äusser-

* Syntage ist die griechische Bezeichnung für den vor der Spendung der Taufe erfolgenden Anschluss des Täuflings an Christus durch seine Ablegung des Glaubensbekenntnisses. In den Riten des Ostens ist der Täufling dabei nach Osten, dem Sinnbild der »Sonne der Gerechtigkeit« und des »wahren Lichtes«, Christus, gerichtet.

¹ *Enzyklopädie des Islam* II¹, S.576; *Handwörterbuch des Islam*, S.219.

² *Enzyklopädie des Islam* III¹, S.816; *Handwörterbuch des Islam*, S.550 f.

³ *On the Origin and Import of the names Muslim and Ḥanīf*: The Journal of the British Royal Asiatic Society 1903, S.467/69.

⁴ *The words »Ḥanīf and Muslim«*, ebenda 771/84.

lich dem Islam anschliessen«. In der Monographie *Islam, Aslama und Muslim* (Uppsala 1949) hat H. Ringgren den Gebrauch der Wurzel *s-l-m* nicht nur im Koran, sondern auch in der alten Dichtung und im Hadith untersucht und die allgemeine Bedeutung »to submit, to surrender, to resign [to god]« vertreten. Kürzlich hat nun D. Z. H. Baneth in seinem Aufsatz *What did Muhammad mean when he called his religion »Islam«?* (Israel Oriental Studies I, Tel Aviv University 1971, S. 183-190) diese Termini nochmals untersucht und ist zur Deutung »sich ausschliesslich [Gott] zuwenden« gelangt. Zur Worterklärung von *islām* als »serving one alone« fügt er hinzu »there was no need for a solemn proclamation, which if it had taken place, would probably have been commemorated«. Daher will ich diese Fragen von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus betrachten.

Wie es im Koran d.h. im Mund und Empfinden des Propheten Mohammed selbst um Wortgebrauch und Bedeutung der beiden Termini steht, die späterhin zweifellos in jenem Sinn grundlegend wurden, soll zunächst auf Grund des — und schon dies ist merkwürdig genug — keinesfalls umfangreichen qoranischen Materials exakt nachgeprüft werden.

Eine solche Nachprüfung erweist sich aber als höchst aufschlussreich. In die Augen springt neben der berührten Spärlichkeit des in Betracht kommenden Materials von wenigen Beispielen zunächst die starke Ungleichmässigkeit seiner Verteilung auf die drei mekkanischen Schichten einer Verwendung des Infinitivs, des Partizips und finiter Verbalformen des Kausativs *aslama*. So nämlich wird man von vornherein vorsichtig sich auszudrücken und der weiteren Untersuchung selbst es anheimzustellen haben, ob und in welchem Umfang die beiden ersteren schon im Koran den Charakter wirklicher Substantive annehmen, der ihnen in der Folgezeit tatsächlich eignet. Der nur achtmaligen Verwendung des Infinitivs stehen nicht weniger als 15 Fälle eines Gebrauchs finiter Verbalformen und die fast genau doppelte Zahl von Beispielen einer solchen des Partizips gegenüber. Doch ist bezüglich der letzteren sofort noch eine weitere Beobachtung von nicht geringer Bedeutung zu machen. Im Gegensatz zu einem bloss sechsmaligen Auftreten anderer Formen von Genus und Numerus steht hier die erdrückende Überzahl von Beispielen der maskulinen Pluralformen *muslimūna* und *muslimīna*, die dabei mit Ausnahme sogar nur eines einzigen Falles das reimende Versende bilden. Es ist also wohl das Bedürfnis des Reims, und zwar in dessen späterer salopper Allerweltsgestalt auf *ūna* und *īna*, dem das Partizip die ausserordentliche Häufigkeit seiner Verwendung verdankt, und virtuell wird das Gesamtbild des einschlägigen Sprachgebrauchs durch diejenige finiter Verbalformen beherrscht.

Die Tatsache, dass die Häufigkeit eines Auftretens gerade des Partizips von *aslama* in Zusammenhang mit einer jüngeren Entwicklungsstufe qorani-

scher Reimtechnik steht, ordnet sich sodann Feststellungen zu, die sich über das Alter jenes Sprachgebrauchs im allgemeinen wie bei Vergleich seiner mekkanischen Schichten machen lassen. Erst der medinischen Zeit gehören — abgesehen von nur zwei spätmekkanischen Stellen: VI, 125 (125) und XXXIX,22 (23)^{4a} — sämtliche Belege des Infinitivs an. Auch von denjenigen eines Gebrauchs finiter Verbalformen gehen in die spätmekkanische Periode mit Sicherheit nur solche in VI,14 (14).71 (70); XVI,81 (83); XXXI,22 (21) und XL,66 (68) zurück, während ein weiterer Fall in XXXIX,54 (55) vielleicht einer erst medinischen Einsprengung innerhalb eines Textes jener früheren Altersstufe⁵ angehört und drei letzte Beispiele in XXVII,45; XXXVII,103 und in LXXII,14 hier sogar schon auf die mittelmekkanische Epoche entfallen. Lediglich an der Verwendung der maskulinen Pluralformen des Partizips sind schon diese letzten mit Beispielen in XV,2; XXI,108; XXVII,31.38.42.91 (93); XLIII,69 und LXXII,14 und die spätmekkanische mit solchen in VI,163; VII,126 (123); X,72 (73).84.-90; XI,14 (17); XVI,89(91); XXVIII,53; XXIX,46(45); XXXIX,11(14); XLI,33 und XLVI,15(14) auf breiterer Basis beteiligt, während vereinzelt eine andere Form des Partizips (*musliman*) in der mittelmekkanischen Josephsure XII,101(102) auftritt. Ja, es findet sich im Reim LI,36 und im Versinneren LXVIII,35 ein *al-muslimīna* sogar im Rahmen als Ganzes frühmekkanischer Texte. Indessen gehört der erste dieser zwei so völlig isolierten Fälle in LI,24/37 einem Stück an, das als jüngerer Fremdkörper sich aus seiner Umgebung heraushebt⁶, und nicht minder zerreißen die beiden Verse 34 f mit ihrer Verheissung paradiesischer Seligkeit der Gläubigen höchst auffallend den Zusammenhang der vor- und nachher ausschliesslich gegen die Ungläubigen sich wendenden Sure LXVIII. Es fehlt also an gesicherten Belegen dafür, dass irgend eine Form von *aslama* vor der mittelmekkanischen Zeit vorkommt. In dieser sodann — bezeichnender Weise noch unter Ausschluss des Infinitivs — einsetzend, gehört seine Anwendung in der Hauptsache erst der spätmekkanischen und vor allem der medinischen Zeit an.

Noch eine letzte Beobachtung drängt sich auf. Es ist ein weitgehender Zusammenschluss des Materials auf bestimmte einzelne Texte, dem als naturgemässe Folge dann eine um so stärkere Beschränkung der Zahl der überhaupt an demselben beteiligten entspricht. Schon für die mittel-

^{4a} Der Quran ist nach der kufischen Verszählung zitiert, in Klammern folgt die Flügel'sche Zählung.

⁵ Vgl. die beachtlichen muslimischen Urteile in diesem Sinne bei Th. Nöldeke-Fr. Schwally, *Geschichte des Qorans I*. Leipzig 1909, S.154, Anm. 7.

⁶ So auch Nöldeke-Schwally, aa.O., S.105.

mekkanische Periode entfiel an XXVII, 31.38.42.81(83).91(93) ein Grossteil auf eine und dieselbe Sure. Aus spätmekkanischer Zeit gehören hierher die beiden Reihen VI,14.71(70).125.163 und X,72(73).84.90. Besonders auffällig ist dann eine derartige Sachlage noch bei den medinischen Belegen. An II, 112(106).128(122).131(125) ff; III,19(17).20(19).52(45).64(57).67(60).80(74).84(78) ff. 102(97) und V,3(5).44(48).111 sind die in Betracht kommenden Stellen teilweise aufs engste zusammengedrängt. In II,128/136(122/30) ist es dabei näherhin die Vorstellung der *millat Ibrāhīm*, der durch die Offenbarung an Muhammed angeblich nur erneuerten Eingotttverehrung Abrahams, der wie III,67(60) und IV,125(124) in Infinitiv, Partizip oder finiten Verbalformen zum Ausdruck kommt und sich verbindet.

Bereits auf Grund dieses rein statistischen Befundes kann ausgesprochen werden, dass die Dinge so, wie es nach den gewöhnlichen Übersetzungen scheinen könnte, nicht liegen : als ob nämlich schon für Muhammed unter wesenhaft substantivischem Gebrauch der beiden Formen in erster Linie der Begriff des *islām* als der von ihm gestifteten Religion und derjenige des *muslim* als ihrer Bekenner festgestanden hätten und anschliessend in fast denominativer Bedeutung finite Verbalformen von *aslama* zur Bezeichnung des Aktes ihrer Annahme verwendet würden. Vielmehr hat sich für ihn zunächst mit dem dann noch stark verbal empfundenen Partizip der Begriff dieser Annahme des von ihm verkündeten Eingottglaubens verbunden und erst am Ende einer allmählichen Entwicklung seines Sprachgebrauchs steht eine Verwendung auch des Infinitivs, bezüglich deren nunmehr im einzelnen zu untersuchen sein wird, ob und wie weit sie bereits wirklich substantivisch oder noch verbal empfunden wird.

Eindeutig ist jedenfalls das Letztere der Fall, wenn sie in Verbindung mit einem Pronominalsuffix erfolgt, durch welches das Subjekt der *islām*-Handlung zur Angabe gelangt. Hierher gehört von zwei einschlägigen Beispielen schon IX,74(75) : *wakafarū ba'da islāmihim*. Dass dem nur die Umschreibung durch eine Handlung, nicht einen Zustand gerecht wird : Und sie wurden (wieder) ungläubig nach ihrem Vollziehen jener durch das Verbum *aslama* ausgedrückten Handlung, liegt auf der Hand. Noch klarer ist die Sachlage, wenn im zweiten Falle XLIX,17 ganz derselbe Gedanke hart neben einander zuerst durch eine finite Verbalform und dann, um einem stilistischen Bedürfnis nach Abwechslung zu genügen, durch den mit Personalsuffix verbundenen Infinitiv zum Ausdruck gebracht wird : *yamunnūna 'alaiha an aslamū qul : lā tamunnū 'alaiya islāmakum*. Wieder ist nur die Umschreibung möglich : »Sie werden gegen dich geltend machen, dass sie die *islām*-Handlung vollzogen haben. Sprich : Macht nicht gegen mich die Tatsache eures Vollzugs dieser Handlung geltend.« Belegen diese beiden Stellen verbales Empfinden, was besonders beachtenswert ist, noch gerade

für die medinische Zeit, so treten neben sie aus spätmekkanischer Zeit zwei weitere aufs engste miteinander verwandte, an denen eine entsprechende Auffassung mindestens näher liegt als eine substantivische. Es sind VI,125: *fa-man yuridi l-lāhu an yahdiyahu yašriḥ ṣadrahu lil-islāmi* und XXXIX,22 (23) : *afa-man šaraḥa l-lāhu ṣadrahu lil-islāmi*. Die Aussage : »Und, wen Gott leiten will, dessen Brust weitet er« bzw. der Anfang einer Frage : »Und (ist), wessen Brust Gott geweitet hat...« substantivisch ergänzt zu denken : »zu« einer *islām* genannten Sache, wäre zwar nicht ohne weiteres ausgeschlossen. Aber sprachlich flüssiger ist doch zweifellos die verbal empfundene Ergänzung : »damit« oder »so dass er« die mit *islām* bezeichnete Handlung vollzieht. Gleiche Bewertung hat daneben folgerichtig ein *lil-islāmi* auch zu einer dritten Stelle, LXI,7, wo es sich an ein *wa-huwa yud'ā* »während er berufen ist« anschliesst. Die landläufige Auffassung »zum Islam« mag hier an und für sich noch so nahe liegen : die andere des »zum Vollzug der *islām*-Handlung« bleibt im Lichte der beiden von der Weitung der Brust handelnden Stellen trotzdem die gebotene.

Übrig sind damit nur noch drei letzte Stellen, an denen von vornherein die substantivische Auffassung des Infinitivs *islām* sich zu empfehlen scheint, und sie entstammen — das ist wieder sehr zu beachten — sämtlich der medinischen Spätzeit, in der nach Abbruch aller Brücken zu den »Schriftbesitzern« und der feierlichen Aufkündigung der mit den Ungläubigen geschlossenen Verträge der Alleingültigkeitsanspruch des neuen national-arabischen Glaubens energisch zur Geltung gebracht wurde. Es sind das in diesem Sinne programmatische : *inna d-dīna 'inda l-lāhi l-islāmu* von III,19 (17), ebenda 85(79) in ausführlicherer Fassung des Gedankens ein : *wamān yabtagi ġaira l-islāmi dīnan* und das von der Überlieferung passend mit der Abschiedswallfahrt in Zusammenhang gebrachte Wort stolzesten Hochgefühls V,3(5) : *al-yauma akmaltu lakum dīnakum wa atmamtu 'alaikum ni'matī waraḏtu lakumu l-islāma dīnan...* »Siehe die Religion bei Gott ist der Islam«, »Und wer einer anderen Religion sich anschliesst als dem Islam« bzw. »Heute^{6a} habe ich eure Religion vollendet und habe vollkommen gemacht über euch meine Gnade und euch erwählt den Islam als Religion« ist hier zweifelsohne die nächstliegende Wiedergabe. Doch zwingend ist mindestens an der ersten Stelle solche substantivistische Auffassung keineswegs. In ihrem *'inda l-lāhi* »bei Gott« berührt sie sich — vielleicht nicht zufällig⁷ — mit dem neutestamentlichen Jak. 1,27 : *θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτῇ ἐστίν*. Entsprechend den griechi-

^{6a} Vgl. E. Gräf, Jagdbeute und Schlachttier im islam. Recht, Bonn 1959, S.53.

⁷ H. Grimme hat in seinem Buch *Muhammed II. Einleitung in den Koran. System der koranischen Theologie*, Münster i.W. 1895, S.170/75 : *Die Benutzung des II. Briefes Petri in spät-*

schen Infinitiven liesse sich auch der arabische Text in dem Sinne verstehen, dass er das Wesen der Religion — noch einmal — in den Vollzug einer bestimmten, durch *islām* bezeichneten Handlung verlege, und in entscheidender Weise könnte diese Auffassung eine Stütze durch die beiden weiteren qoranischen Stellen XCVIII 5(4) und XII,40(40) finden, wo die rein verbalen syntaktischen Gebilde : (*wa-mā umirū illā*) *liya'budū l-lāha ... wa-yuqīmū'ṣ-ṣalāta wa-yu'tū z-zakāta* »(Und nicht ist ihnen befohlen als) dass sie Gott dienen ... und zum Gebete stehen und die Armensteuer entrichten« und *allā ta'budū illā iyyāhu* »dass ihr ihm allein dient« durch ein *wadālika dīnu l-qayyimati* »und dies ist die Religion der Rechtheit« bzw. *dālika d-dīnu l-qayyimu* ergänzt werden, das seinerseits in nicht minder auffälliger Weise sich mit dem αὐτῇ ἐστίν und der attributiven Ergänzung der θρησκεία der Jak-Stelle berührt. Von dieser einen Stelle her liesse sich alsdann ein verbales Verständnis des Infinitivs auch noch an den beiden anderen rechtfertigen. Immerhin werden diese, an denen das allerdings doch recht schwer fällt, mit jener durch die massgebliche Klammer der Tatsache zusammengehalten, dass an allen das als *islām* bezeichnet, wie sonst nie als *dīn*, als eine Religion, d.h. eben als eine Sache, nicht eine Handlung eingeführt wird, und so kann mindestens ebensogut die an zweien anscheinend gebotene substantivische Auffassung von ihnen her auch für die dritte Stelle sich zu ergeben scheinen. Lässt mithin eine eindeutige Entscheidung sich hier nicht fällen, so ist zusammenfassend zu sagen, dass der spätere Gebrauch von *islām* als technische Bezeichnung der von ihm gestifteten Religion für Muhammed mit jedem Zweifel ausschliessenden Gewissheit überhaupt nicht, wenn schon — was als das Wahrscheinlichere gelten mag —, dann nur und erst in einer allerletzten kürzesten Zeitspanne seines Lebens nachweisbar ist.

Wenden wir uns zunächst einer entsprechenden Prüfung des qoranischen Sprachgebrauchs auch für das Partizip *muslim* zu, so entstammt gleichfalls wenigstens erst spätmedinischer Zeit in XXII,78 eine einzige Stelle, wo in der Tat Muhammad ausdrücklich seine Verwendung als »Name« der von ihm gewonnenen Gläubigen ins Auge fasst, wenn er von Gott sagt: *huwa sammākumu l-muslimīna min qablu wa-fī hādā* »Er hat euch die Muslims

mekkanischen Suren wohl überzeugend Abhängigkeit Muhammeds von II. Petr. erwiesen. Eine Bekanntschaft dürfte dann aber sich wohl kaum auf diesen besonders wenig umfangreichen und dabei gewiss nie selbständig überlieferten Text des NT beschränkt, sondern naturgemäss mindestens auf das gesamte Korpus der »katholischen« Briefe erstreckt haben. Der älteste erhaltene arabische Text desselben hrsg. von M. Dunlop Gibson, *Studia Semitica*, No. VII, London 1899, bietet allerdings an der fraglichen Stelle als Wiedergabe von θρησκεία nicht etwa *dīn* »Religion«, sondern *al-ḥidma* »der Dienst« und als solche von παρά nicht 'inda »bei«, sondern *quddāma* »vor«. Doch beruht dies unmittelbar auf dem entsprechenden syrischen *tešmešā* und *qdām* der jener arabischen Übersetzung zugrunde liegenden Pšitta, während diese im Qoran nachwirkende aus dem Griechischen geflossen gewesen sein könnte.

genannt vordem und in der Gegenwart«, wie demgemäss hier mit Bestimmtheit wiederzugeben ist, während R. Paret in seiner Übersetzung und seinem Kommentar eine andere Deutung gibt. Demgegenüber steht nun aber eine im höchsten Grade bedeutsame negative Sachlage allgemeiner Natur. Wäre die hier *ein einziges Mal* klar zum Ausdruck kommende terminologische Verwendung Muhammed wirklich und zwar schon seit der mittelmekkanischen Zeit geläufig gewesen, bis zu der ein Gebrauch des Partizips sich zurückverfolgen liesse so müsste man unbedingt erwarten, sie auch in tatsächlicher Anrede seiner religiösen Anhänger erfolgen zu sehen. Aber etwa ein *yā aiyuhā l-muslimūna* »O ihr Muslims« oder irgend etwas Ähnliches begegnet im Qoran *nie*. Die in Medina immer wieder gebrauchte Anrede der sich zu der neuen Religion Bekennden ist vielmehr mit unverbrüchlicher Formelhaftigkeit: *yā aiyuhā l-ladīna āmanū* »O ihr, die da glaubt«. Dem hat offizieller Sprachgebrauch auch unmittelbar nach dem Tode des Propheten noch entsprochen. Zur ursprünglichen Amtsbezeichnung seiner Nachfolger in der Leitung der Gemeinde ist *amīru l-mu'minīna* »Befehlshaber der Gläubigen« nicht ein wieder schlechthin unerhörtes *amīru l-muslimīna*, »Befehlshaber der Muslims« geworden. Auch in der Gemeindeordnung von Medina ist nur einmal am Anfang von *muslimūna* die Rede (vielleicht späterer Einschub?), sonst immer von *mu'minūna*. Überbrücken lässt sich der da klaffende Widerspruch nur dahin, dass die Äusserung XXII,77, die, in so eigenartig feierlichem Ton am Surende, gefolgt von einer Einschärfung der Fundamentalpflichten des Gebets, der Zahlung der Armensteuer und des vertrauensvoll gläubigen Festhaltens an Gott⁸ sowie einer Schlussdoxologie⁹, sich an einen Ausdruck des *millat Ibrāhīm*-Gedankens anschliesst¹⁰, die Sanktionierung eines bisher Mohammed fremd gewesenen terminologischen Gebrauchs des Partizips, das durch diesen grammatisch zum Substantiv gewandelt wurde. Dieser Gebrauch jedoch konnte sich gegenüber dem Begriff des »Gläubigen« nur so zögernd durchsetzen, dass er — anscheinend schon für die graue Vorzeit Abrahams in Anspruch genommen — trotz jener nachdrücklichen Sanktionierung wahrhaft geläufig zu Lebzeiten des Propheten nicht mehr geworden ist. Mit dieser Deutung des widersprüchlichen Befundes und nur mit ihr lässt sich dann auch alles vereinbaren, was bezüglich des sonstigen Sprachgebrauchs für das Partizip *muslim* festzustellen ist.

⁸ Nach der selbst wieder feierlichen Überleitung: *liyākūna r-rasūlu šahīdan 'alaikum wa-takūnū šuhadā'a 'alā n-nāsi*, »auf dass der Gesandte Zeuge über euch sei und ihr Zeugen über die Menschen seid, *fa aqīmū ṣ-ṣalata wa'ātū z-zakāta wa'taqīmū bil-lāhi* »So steht dann zum Gebet und gebt die Armensteuer und haltet euch fest an Gott«.

⁹ *huwa maulākum fa-ni'ma l-maulā wa-ni'ma n-naṣīru* »und er ist euer Schutzherr und welch herrlicher Schutzherr und welch herzlicher Helfer!«

¹⁰ *wa-mā ḡa'ala 'alaikum fī d-dīni min ḡaraḡin millata abīkum Ibrāhīma* »und er hat euch in der Religion nichts Schweres auferlegt an der Konfession eures Vaters Abraham.«

Gegen einen von vornherein feststehenden terminologischen Charakter seiner Verwendung scheint zunächst eine merkwürdige Sachlage zu sprechen, deren Belege bei einer genaueren Überprüfung des Materials, die alsbald unter anderen Gesichtspunkten durchzuführen ist, sich ergeben werden. Wie nämlich schon der Infinitiv von *aslama* an drei vermöge der Einführung des Begriffs einer Weitung der Menschenbrust durch Gott inhaltlich mit einer der nächst verbundenen Stellen und neben ihnen an einer dritten in der finalen Wendung *lil-islāmi* begegnete, so erscheint auch der Gebrauch des Partizips vielfach an bestimmte Wendungen, Wortverbindungen, syntaktische Verhältnisse und Gegebenheiten des Inhalts gebunden. Noch deutlicher redet in jenem negativen Sinne eine zweite Tatsache. Die Bezeichnung als *muslim* erfahren nicht nur die Angehörigen der Gemeinde Mohammeds, sondern auch frühere Bekenner des Eingottglaubens. Das liesse sich seit deren Aufnahme in sein religiöses System durch den *millat Ibrāhīm*-Gedanken wenigstens für Abraham und seine vormosaischen Nachkommen und etwa für Moses und seine Zeitgenossen einerseits und andererseits für die Jünger Jesu von der noch älteren Vorstellung her erklären, dass die im Qoran dem arabischen Volke zuteil werdende Offenbarung den Inhalt schon der Thora und des Evangeliums gebildet habe. Immerhin wäre von beidem bis zur Übertragung eines als heidnische Bezeichnung der gegenwärtigen monotheistischen Gemeinde arabischer Zunge geprägten Ausdrucks auf jene der Vorzeit angehörenden Bekenner gleichen Glaubens doch noch ein sehr erheblicher Schritt. Was aber besonders ins Gewicht fällt, ist mehr. Von den in Betracht kommenden Stellen entstammt gegenüber den medinischen II,132(126 f); III,52(45) = V,111 die Mehrzahl in XXVII,31.38(93); XLIII,69 schon der mittel- oder in VII,126(123); X,72(73).84.90; XII,101 (102) und doch wohl auch LI,36 wenigstens der spätmekkanischen Periode. Dieses Verhältnis erweckt sehr entschieden den Eindruck, dass die Entwicklung sich keineswegs in der Richtung jener schon innerlich wenig wahrscheinlichen Ausdehnung einer Bezeichnung der Angehörigen der Gegenwartsgemeinde auch auf deren der Vergangenheit angehörende Glaubensgenossen vollzogen hat, sondern in der umgekehrten, einer fortschreitenden Einengung eines ursprünglich diese wie jene noch ohne terminologische Starrheit bezeichnenden Ausdrucks auf die ersteren, ein Entwicklungsverlauf, an dessen Ende dann ganz naturgemäss dessen Erhebung zu terminologischer Bedeutung stand.

Positiv liegt mindestens ein Beispiel ebenso klar adjektivischen als sachlich unmöglich terminologisch verstehbaren Gebrauchs des Partizips *muslim* noch aus vorgerückter medinischer Zeit vor. Etwa in das Jahr 629 wird der durch Muhammeds Verhältnis zu der koptischen Sklavin Maria

ausgelöste Haremsskandal gefallen sein¹¹, in dessen Verlauf er seinem ungebärdigen Weibervolk LXVI,5 in Aussicht stellte, dass Gott im Falle einer zu vollziehenden Generalscheidung ihm statt der Entlassenen andere zu geben in der Lage sei : *azwāḡan ḥairan minkunna muslimātin mu'minātin qānitātin ta'ibātin 'ābidātin sā'ihātin tayyibātin wa-abkāran* »bessere Gattinnen als ihr, muslimische, gläubige, fromme, reuige, des Gottesdienstes beflossene, fastende, deflorierte und jungfräuliche.« Über den adjektivischen Charakter des Wortgebrauchs erübrigt sich jede weitere Bemerkung. Aber auch als Adjektiv kann das nur notgedrungen vorläufig mit »muslimische« wiederzugebende *muslimātin* nicht in technischem Sinne die Zugehörigkeit zur nationalarabischen monotheistischen Gemeinde bezeichnen. Denn diese war auch den bisherigen Gattinnen des Propheten nicht abzusprechen, und ebensowenig konnte es erst ausdrücklicher Versicherung bedürfen, dass ihre besseren Nachfolgerinnen jener Gemeinde angehören und vom Gesandten Gottes nicht etwa unter Heidinnen gesucht werden würden. Wie die folgenden Partizipien muss vielmehr auch schon dieses erste eine bestimmte der Zugehörigkeit zur — im späteren Sinne gesprochen — »islamischen« Gemeinde entsprechende Einzelqualität zum Ausdruck bringen. Wesentlich ebenso ist dann aber trotz der Substantivierung, die hier die gereihten Partizipien durch die Verbindung mit dem Artikel erfahren, ein zweiter Fall zu beurteilen, in dem ganz entsprechend der Begriff des *muslim* eine noch umfangreichere Folge vorzüglicher Eigenschaften eröffnet. Es ist die auch aus späterer medinischer Zeit stammende XXXIII,35 : *inna l-muslimīna wal-muslimāti wal-mu'minīna wal-mu'mināti wal-qānitīna wal-qānitāti was-ṣādiqīna was-ṣādiqāti waṣ-ṣābirīna waṣ-ṣābirāti wal-ḥāṣī'īna wal-ḥāṣī'āti wal-mutaṣaddiqīna wal-mutaṣaddiqāti waṣ-ṣā'imīna waṣ-ṣā'imāti wal-ḥāfiẓīna furāḡahum wal-ḥāfiẓāti waḍ-ḍākirīna l-lāha kaṭīran waḍ-ḍākirāti a'adda l-lāhu lahum maḡfiratan wa aḡran 'aẓīman* »Siehe den muslimischen und gläubigen und frommen und wahrhaftigen und ausdauernden und demütigen und Almosen spendenden und fastenden und ihre Scham hütenden und Gottes viel gedenkenden Männern und Frauen hat Gott Vergebung bereitet und gewaltigen Lohn«.

Wie letzten Endes doch auch hier sehr stark durch die mit litaneiartigem Klang durchgeführte zehnmalige Paarung je einer maskulinen und femininen Form der adjektivische, so kommt aufs augenfälligste der verbale Charakter des Partizips zur Geltung, wo *muslim* bzw. dessen Plural eine pronominale Ergänzung erfährt. Es ist das in direkter Anrede Gottes der Fall, wenn II,128 (122) Abraham und Ismail beten : *wa'-ḡalnā muslimaini laka wa-min ḍurriyatīnā ummātan muslimatan laka* »und mache uns zu zwei dir die *islām*-Handlung

¹¹ Vgl. Nöldeke-Schwally, I, S.217 f.

Vollziehenden und aus unserem Samen eine dir die *islām*-Handlung voll-vollziehende Nation« und in der mit ihren Pronominalsuffix sich auf ihn beziehender formelhaft festen Wendung des Nominativs : *wa-naḥnu laḥu muslimūna* : »und wir sind ihm die *islām*-Handlung Vollziehende«, die II,136(130) ; III,84(78) und indirekt XXIX,46(45) je ein durch *qūlu* »sprechet« : bzw. *qul* »sprich« : als eine zu kultischer Rezitation bestimmt eingeführte, mit *āmannā* »wir glauben« anhebende symbolhafte Bekenntnisformel¹² und II,133(127) das von den Söhnen Jakobs ihrem sterbenden Vater abgelegte Gelöbnis zum Festhalten am Eingottglauben abschliesst. Dass auch diese Stellen mit Ausnahme der spätmekkanischen XXIX,46 (45) sämtlich wieder noch der medinischen Zeit entstammen, ist dabei erneut von besonderer Bedeutung. Lediglich dem Reimbedürfnis geopfert ist eine entsprechende Ergänzung bei singularischer Form des Nominalsatzes in dem ebenso formelhaften *innanī* bzw. *innī min al-muslimīna* : »Siehe, ich bin einer von den die *islām*-Handlung Vollziehenden«, das von zwei weiteren spätmekkanischen Stellen an der ersten XLI,33 als ein offenbar wieder zu kultischer Verwendung bestimmter Spruch bezeichnet wird, dessen Rezitation der Anrufung Gottes im Bittgebet und der Vollbringung guter Werke gleichgeordnet erscheint¹³, an der zweiten XLVI,15 (14) angeschlossen an *innī tubtu'ilaika wa* »Siehe ich kehre zu dir zurück und«, wieder in direkter Gottesanrede ein bei Erreichung des vierzigsten Lebensjahres zu sprechendes Gebet beschliesst.

Andererseits ist offensichtlich von dem formelhaften Abschluss symbolmässiger Bekenntnisse ein anderer Gebrauch der Plurale von *muslim* nicht zu trennen, der immer wieder prädikativ in kürzestem Nominalsatz an der mittelmekkanischen Stelle XXI,108 und der spätmekkanischen XI,14(17) vorliegt. Die gleichlautende Frage : *fa-hal antum muslimūna* : »und (seid) ihr die *islām*-Handlung Vollziehende?« ist hier beidemale eine Verkündung des monotheistischen Dogmas¹⁴, zu der sie eine in nicht minder fester Formel zum Ausdruck zu bringende Zustimmung fordert. Mit ihr wieder nächst verwandt ist ein *illā wa-antum tamūtunna* »so sterbet nicht, es sei denn, indem ihr ꝑpe *islām*-Handlung Vollziehende seid«, das II,132(126) im

¹² S. dieses unten S. 17, Anm. 19. Dass es sich vielfach offenbar bei den in der angeführten Weise eingeleiteten Textelementen nicht sowohl um einmal zu machende Äusserungen oder bei jener Einleitung um ein blosses rhetorisches Stilmittel handeln als vielmehr um Formeln kultischer Rede bzw. unmittelbare göttliche Einführung handeln dürfte, ist merkwürdigerweise bisher allgemein verkannt worden.

¹³ *wa-man aḥsanu qawlan mimman da'a ilā l-lāhi wa'amila ṣāliḥan wa-qāla* »und wessen Sprechen ist schöner als, wer zu Gott ruft und Rechtes tut und spricht.«

¹⁴ *annamā ilāhukum ilāhun wāḥidun* »als dass euer Gott ein einziger Gott ist« bzw. *wa'an lā ilā-ha illā huwa* »und dass kein Gott (existiert) ausser ihm.«

Munde des zu seinen Söhnen redenden sterbenden Jakob und an einer zweiten, gleich dieser medinischen Stelle III,102 (97) bezeichnenderweise gegenüber den mit *yā aiyuhā l-ladīna āmanū* »O ihr, die da glaubet« angededen, zur »Islam«-Religion sich bereits bekennenden Gemeindemitglieder der Gegenwart sich an ein *lā tamūtunna* »möget ihr nicht sterben« anfügt. Dieselbe charakteristische Verbindung mit dem Tode zeigen dabei im Rahmen eines ihnen gemeinsamen anderen Ausdrucks an zwei wieder schon spätmekkanischen Stellen VII,126(123) das Gebet des Moses und Arons : *rabbānā afriḡ 'alainā ṣabran watawaffanā muslimīna* : »Unser Herr giesse Ausdauer über uns aus und nehme uns hinweg als die *islām*-Handlung Vollziehende« und XII,101 (102) derjenige des sterbenden Jakob : *tarwaffanī musliman wa alḥiqnī biṣ-ṣalīḥīna* : »Nimm mich hinweg als die *islām*-Handlung Vollziehenden und lasse mich zur Vereinigung mit den Rechtschaffenen gelangen.« Der terminologischen Bewertung einer Wiedergabe durch »als Muslim« bzw. »als Muslim Bezeichneter« widersetzt sich hier nicht nur an drei der vier Stellen die allgemeine Schwierigkeit, die gegenüber jener Bewertung des Wortes bei seiner Verwendung auf monotheistische Geschichte der Vorzeit nicht zu verkennen war. Auch an der letzten fällt im gleichen Sinne ihre umgekehrte Beziehung auf die Gemeinde der »Muslims« im technischen Wortsinn entscheidend ins Gewicht. Denn der Gedanke an den Begriff einer *gratia fidei*, durch welche diese vor einem Rückfall von einem noch im letzten Augenblick des Lebens möglichen Wiederabfall vom Glauben bewahrt werden müssten, liegt doch wohl entschieden jenseits der Grenze dessen, was wir für den arabischen Propheten zu unterstellen berechtigt sind. Vielmehr wird unseren vier Stellen schon jetzt zu entnehmen sein, dass die von ihm mit *aslama* bezeichnete Handlung, deren Wesen vorerst noch immer festzustellen bleibt, ihm als besonders beim Lebensende heilsnotwendig galt.

Durch das Reimbedürfnis bedingt ist weiterhin die Ausdrucksweise, wenn an der medinischen Stelle III,80(74) ein : *ba'da id antum muslimūna* »nachdem ihr die *islām*-Handlung Vollziehende wart« am Versende statt eines *ba'da islāmikum* »nach eurem Vollziehen der *islām*-Handlung« steht, das nach dem IX,74(75) im Versinneren vorliegenden Sprachgebrauch zu erwarten wäre. Neben diese einzelnen tritt eine ziemlich umfangreiche Gruppe entsprechend zu beurteilender Stellen, für die das gemeinsam Bezeichnende die Verbindung des dabei keineswegs durchgängig als bloße Kopula zu bewertenden Verbuns *kāna* »sein, werden« mit am Versende stehenden maskulinen Plural von *muslim* ist. Hierher gehören schon aus mittelmekkanischer Zeit XLIII,69 ein *alladīn āmanū bi-āyātīnā wa-kānū muslimīna* »die an unsere Zeichen glaubten und die *islām*-Handlung Vollziehende« — doch wohl eher »wurden« als »sind«, XV,2 ein : *lau kānū muslimīna* »dass sie die *islām*-Hand-

lung Vollziehende gewesen« — oder »geworden« — waren«, XXVII,42 ein : *wa-kunnā muslimīna* und XXVII,91(93) ein : *umirtu an akūna min al-muslimīna* »mir wurde befohlen, einer der die *islām*-Handlung Vollziehenden zu sein« (oder : »zu werden« ?), im Munde Mohammeds selbst, aus der spätmekkanischen Periode X,72(73) wörtlich gleichlautend dieses letzte im Munde Noahs und ebenda 84, von Moses zu den Israeliten gesprochen, ein : *in kuntum muslimīna* »Wenn ihr die *islām*-Handlung Vollziehende (geworden ?) seid, sowie XXVIII,53 die Behauptung der Schriftbesitzer : *innā kunnā min qabliḥi muslimīna* »siehe wir waren vor ihm« — nämlich dem Geoffenbartwerden des Qorans — »die *islām*-Handlung Vollziehende«. Dass hier überall nichts anderes vorliegt als reimbedingte Umschreibung entsprechender finiter Verbalformen von *aslama*, wird greifbar klar, wenn ein spätmekkanisches : *wa'umirtu li'an akūna awwala l-muslimīna* »und mir wurde befohlen, der erste der die *islām*-Handlung Vollziehenden zu sein« (oder : »zu werden«) von XXXIX,12 (14), mit dem sich VI,163 aus gleicher Zeit ein : *wa-biḍālika umirtu wa anā awwalu l-muslimīna* »dieses wurde mir befohlen und ich (bin) der erste der die *islām*-Handlung Vollziehenden« aufs engste berührt, ebenda Vers 14 eine ebenfalls gleichartige Entsprechung nicht am Versende, in dem Ausdruck, der statt des Partizips tatsächlich einen Relativsatz verwendet, sich findet : *innī umirtu an akūna awwala man aslama* : »Siehe, mir wurde befohlen, der erste zu sein, der die islam-Handlung vollzieht.«

Gegenüber solchem partizipialen Ersatz, sei es finiter Verbalformen, sei es eines seinerseits noch durchaus verbal empfundenen Infinitivs, wird schliesslich wieder der adjektivische und zugleich der verbale Charakter des Partizips *muslim* selbst trotz Substantivierung durch den Artikel fühlbar, wenn es in Gegensatz zu einem anderen tritt, für das ein durch terminologischen Gebrauch bedingter echt substantivischer Charakter von vornherein nicht in Frage kommt, so LXXII,14 aus mittelmekkanischer Zeit in der Aussage der Ġinne : *minnā muslimūna wa-minnā l-qāsītūna*. »Von uns sind die einen die *islām*-Handlung Vollziehende, die anderen Unrecht Begehende« und LXVIII,35 in dem kaum jüngeren¹⁵ : *afanaġ'alu l-muslimīna kal-muġrimīna* »Sollten wir etwa die die *islām*-Handlung Vollziehenden den verbrecherisch Handelnden gleichsetzen?« Die Sachlage ist zumal an der ersteren Stelle um so unzweideutiger, wenn unmittelbar anschliessend unter Gebrauch einer finiten Verbalform fortgefahren wird : *fa-man aslama* »und wer die *islām*-Handlung vollzogen hat« (oder : »vollzieht«). Wieder einmal noch aus

¹⁵ Die rhetorische Frage gehört dem zwischen den gelegentlich sogar als erst medinisch angesprochenen Versen 17/22 und 48/52 stehenden Stück des zweiten Teiles der Sure an, die von einzelnen geradezu für die älteste gehalten wird und deren erster Teil jedenfalls in der Tat noch der frühmekkanischen Periode entstammt. Vgl. Nöldeke-Schwally, S.96.

medinischer Zeit liegt III,67(60) eine Verwendung als Adjektivattribut zu dem auch sonst¹⁶ mehrfach terminologisch von Abraham gebrauchten *Ḥanif* vor, wenn von diesem, der nicht Jude noch Christ gewesen sei, gesagt wird : *wa-lākin kāna ḥanīfan musliman*, was also die Wiedergabe verlangt »und vielmehr war er ein die *islām*-Handlung vollziehender *Ḥanif*«.

Mindestens näher liegt dann die echt partizipiale Auffassung eines »die *islām*-Handlung vollziehende« als die substantivische einer terminologischen »als Muslims« bei dem Zustand-Akkusativ *muslimīna*, der sich an den mittelmekkanischen Stellen XXVII,31 und auf engstem Raume an ein *wa-ʾatūnī* »und kommet zu mir« bzw. *qabla an yaʾtūnī* »bevor sie zu mir kommen« anschliesst. Gleich möglich ist der Sinn eines »für die die *islām*-Handlung Vollziehenden« wie derjenige eines »für die Muslims« gegenüber dem *lil-muslimīna*, das an der spätmekkanischen Stelle XVI,89(91) ein *wa-hudan wa-raḥmatan wa-buṣrā* »als Leitung und Erbarmen und Frohbotschaft« und an der vielleicht wohl erst medinischen¹⁷ ebenda 102(104) das nur um einen der drei Begriffe gekürzten : *wa-hudan wa-buṣrā* »als Leitung und Frohbotschaft« ergänzt. Erwägt man, dass verbaler Charakter des Partizips anderweitig bei seiner Verwendung als Prädikat kürzester Nominalsätze zu konstruieren war, so liegt es ferner doch wohl am nächsten, ihn auch bei einem *fahum muslimīna* zu unterstellen, dessen XXVII,81(83) schon aus mittelmekkanischer Zeit vorliegenden Anschluss an *in tusmīʿu illā man yuʾminu bi-āyātīna* »du kannst nur diejenigen hören machen, die an unsere Zeichen glauben« in wörtlicher Übereinstimmung beider Glieder aus spätmekkanischer Zeit XXX,53(52) wiederkehrt und das somit sinngemäss wiedergegeben werden könnte : »so dass sie« — nämlich die an Gottes Zeichen Glaubenden — »die *islām*-Handlung vollziehen« : Der Analogieschluss drängt sich um so mehr auf, als bei substantivischem Sinn des Partizips, der »die Muslime« als jene Gläubigen bezeichnet, die Verbindung des Partizips mit dem

¹⁶ II,135(129); III,95(89); VI,161(162) und XVI,123(124) in der formelhaften Verbindung : *millata Ibrāhīma ḥanīfan wa-mā kāna minā l-muṣṣrikīna* »die Konfession Abrahams des *Ḥanīfan* und (der) nicht einer der (Gott) Gefährten Zugesellender war« stets als Attribut im Akkusativ und XVI,120(121) in dem an sie wenigstens stark erinnernden Satz : *inna Ibrāhīma kāna ummatan qānitan lil-lāhi ḥanīfan wa-lam yaku minā l-muṣṣrikīna* »Siehe, Abraham war konfessionsmässig Gott gehorchend, ein *Ḥanīf* und war nicht einer der Gott Gefährten Zugesellenden.« Man könnte, wenn man wüsste, welchen Begriff Mohammed mit einem solchen verband, hier überall allerdings auch das *ḥanīfan* selbst als Adjektiv verstehen. Dass es aber jedenfalls gerade an unserer Stelle substantivisch gebraucht ist, wird durch den Gegensatz zu den beiden zweifellosen Substantiven des vorangehenden *mā kāna Ibrāhīmu yahūdīyan wa-lā naṣrānīyan* »nicht war Abraham Jude und nicht Christ« unbedingt gesichert.

¹⁷ Über die verschiedenen erst medinischen Bestandteile der Sure vgl. Nöldke-Schwally, S.145/49, wo allerdings S.146 gerade für diesen Vers dieser spätere Ursprung ausgeschlossen zu werden scheint.

Artikel zu erwarten wäre. Zu verstehen, »dass wir die *islām*-Handlung Vollziehende sind«, d.h. augenblicklich sie in der Tat vollziehen, nicht : »dass wir Muslims sind«, ist endlich wiederum durchaus möglich, wenn aus medinischer Zeit III,52(45) und V,111 gleichlautend die Apostel zu Jesus sprechen : *āmannā (bīl-lāhi) wa-ʾšhad bi-annanā muslimūna* »Wir glauben an Gott, bezeuge, dass« usw. und III,64(57) für den Fall, dass die Schriftbesitzer den Vorschlag einer Vereinigung auf der Grundlage gemeinsamer Plattform rein monotheistischen Bekenntnisses ablehnen sollten, die Gläubigen die Anweisung erhalten : *fa-qūlū ʾšhadū bi-annā muslimūna* : »so saget : Bezeugt, dass« usw. Ja, man wird vielleicht auch hier die Aufforderung zur Augenzeugenschaft für eine gegenwärtig erfolgende Handlung sogar als besonders naheliegend empfinden. Selbst nur in irgendwelchem Grade wahrscheinlicher als eine entgegengesetzte Auffassung, geschweige denn gesichert ist mithin nicht ein einziger Fall, in welchem Mohammed das Partizip von *aslama* in den von ihm XXII,78(77) sanktionierten technischen Sinn späteren Sprachgebrauchs schon früher verwendet hätte.

Jene Sanktionierung ist offenbar als naturgemässe Parallelerscheinung in dem in entsprechendem technischen Sinn erfolgenden substantivischen Gebrauch des Infinitivs zu begreifen, der für seine letzte Lebenszeit an und für sich doch als mindestens in hohem Masse wahrscheinlich sich ergab, im Zusammenhalt mit ihr nunmehr vielleicht als gesichert gelten darf. Eine terminologische Bezeichnung der neuen Religion, die er seinem Volke geschenkt und zur Grundlage für deren starthafte Zusammenfassung gemacht hatte, und eine solche ihrer Bekenner festzulegen, musste in der Tat in dem Augenblick als gegeben erscheinen, in dem er nach V,3(5) das Werk ihrer Begründung als vollendet empfand. Genommen hat er beide Bezeichnungen von einer durch das Verbum *aslama* ausgedrückten bestimmten Handlung her, deren Vollzug — Gott gegenüber, nur soviel lässt sich zunächst auf Grund der Fälle einer Verbindung des Partizips mit präpositional-pronomischer Ergänzung schon mit voller Sicherheit aussagen — ihm für diese seine Religion charakteristisch war. Indem wir zu dem Gebrauch, der durch ihn von den finiten Verbalformen jenes Verbums gemacht wird, übergehen, sehen wir uns der Frage gegenübergestellt, worin für ihn das Wesen der fraglichen Handlung bestand, mit anderen Worten : welche Bedeutung er mit dem Kausativ des Stammes *s-l-m* verbunden hat.

Wir hatten nun schon drei der in Betracht kommenden Stellen zu berühren¹⁸. An LXXII,14 schon aus der mittelmekkanischen, an VI,14 aus der spätmekkanischen und an XLIX,17 erst aus der medinischen Zeit stammend, haben wir gemeinsam einen schlechthin absoluten Gebrauch des

¹⁸ Siehe S. 3.

Verbums festgestellt, das weder mit einem Akkusativ, noch mit einer präpositionalen Ergänzung verbunden ist. Mit ihm verbindet sich sachlich die Erscheinung, dass in unmissverständlicher Weise die durch dasselbe bezeichnete Handlung sich mit dem Anschluss an die monotheistische Gemeinde der arabischen Gegenwart deckt, zunächst an den zwei weiteren gleichfalls medinischen Stellen III,20(19) : *wa-qul lil-lađīna ūtū l-kitāba wal-ummīyyīna a'aslamtum fa-'in aslamū faqad ihtadau* »Und sprich zu denjenigen, zu welchen die Schrift kam und zu den Heiden : vollzieht ihr die *islām*-Handlung? Und wenn sie die *islām*-Handlung vollziehen, so sind sie recht geleitet« und XLVIII,16 : *tuqātīlūnahum au yuslimūna* »Ihr sollt sie bekriegen, es sei denn, dass sie die *islām*-Handlung vollziehen.« Von besonderer Bedeutung ist dann die dritte Stelle gleichen Alters, die dieselbe Verbindung des grammatischen und des sachlichen Zuges aufweist in XLIX 14 : *qālat il-a'rābu āmannā qul lam tu'minū walākin qūlū aslamnā* : »Die Araber sprechen : 'Wir glauben'. Sprich : 'Nicht habt ihr geglaubt', vielmehr sprecht : 'Wir vollziehen die *islām*-Handlung.« Denn unverkennbar scheint hier jene mit dem Anschluss an die mohammedanische Gemeinde sich deckende bzw. — dürfen wir folgerichtig dann nunmehr sagen — diesen Anschluss zum Ausdruck bringende Handlung einmal *äusserlich* in das *Aussprechen* einer bestimmten Formel verlegt. Dabei dürfte diesmal die in der finiten Verbalform einer 1. Person auftretende Fassung von den oben berührten Stellen II,133(127),136(130); III,84(78): XXIX,46(45) bzw. XLI,33 und XLVI,15(14) wieder lediglich zwecks Gewinnung eines Reimes die Umwandlung in einen die maskuline Pluralform des Partizips verwendenden Nominalsatz erfahren haben.

In dem Aussprechen dieser Formel bzw. nach Ausweis der Hälfte jener Beispiele ihres Ausdrucks durch einen Nominalsatz, genauer eines mit ihr abschliessenden symbolhaften Glaubensbekenntnisses, wird dann aber in weitem Umfang das zu erblicken sein, was wir bislang mit vorsichtiger Unbestimmtheit als »Vollzug der *islām*-Handlung« zu bezeichnen uns begnügen mussten.

Von den schon früher berührten Beispielen absoluten Gebrauchs finiter Formen von *aslama* lässt bezeichnender Weise nur das *yamunnūna 'ala'ika 'an aslamū* »Sie werden gegen dich geltend machen, dass sie die *islām*-Handlung vollzogen haben«, sich schon wegen der unmittelbaren Nachbarschaft von XLIX,14 mit aller Bestimmtheit zugleich für die(se) Einsetzung dieser Handlung mit dem Anschluss an Mohammeds Gemeinde in Anspruch nehmen. Höchstens bis zu einem gewissen Grade in gleicher Richtung liegt es, wenn wir VI,14 Mohammed selbst als deren Begründer sich den ersten nennen sahen, der die *islām*-Handlung vollzogen habe. An den frühesten der drei Stellen setzen LXXII,14 f die Ğinne ihre zunächst mit Hilfe des Partizips

muslim zum Ausdruck gebrachte Unterscheidung gottesfürchtiger und sündiger Angehöriger ihres Geschlechts mit den Worten fort : *fa-man aslama fa ulā'ika taḥarrāu rašadan wa amma l-qāsītūna fakānū liḡahannama ḥaṭaban* »Und wer immer die *islām*-Handlung vollzieht, die werden den richtigen Weg erwählen, und was die verbrecherisch Handelnden anlangt, so werden sie dem Höllenfeuer zu Brennstoff.« Dass schon hier die spätere terminologische Verwendung des absolut gebrauchten *aslama* vorliege, wird zwar als ausgeschlossen nicht bezeichnet werden können. Aber ungleich näher liegt es doch, im allgemeineren Sinn eine bestimmte ethische Haltung ins Auge gefasst zu denken, die in dem Eintritt in Mohammeds Gemeinschaft speziellen Ausdruck findet. Nur um diese umfassende Bedeutung kann es sich nach dem zum Gebrauch von *muslim* für Gestalten schon der AT-lichen Vorzeit Gesagten füglich handeln, wenn V,44(48) einmal im medinischen Text als Vorgänger der zeitgenössischen jüdischen Rabbiner und Schriftgelehrten *an-nabiyūna l-laḏīna aslamū* »die Propheten, welche die *islām*-Handlung vollzogen haben«, erwähnt werden. Mindestens nicht über eine gleichmässige Möglichkeit allgemeiner und spezieller Auffassung hinauszukommen ist endlich, wenn es an der spätmekkanischen Stelle XVI,81(83) von Gott heisst : *kaḏālika yutimmu nī'matahu 'alaikum* »So macht er seine Gnade über euch vollkommen« und dann weitergefahren wird : *la'allakum tuslimūna* »Vielleicht vollzieht ihr die *islām*-Handlung«.

Dass in jedem Falle die von Muhammed mit dem Verbum *aslama* verbundene Bedeutung in derjenigen des Anschlusses an seine Religionsgemeinschaft sich nicht erschöpfte, wird einmal durch ein vorletztes Beispiel seines absoluten Gebrauchs jedem Zweifel entrückt. Es ist die mittelmekkanische Stelle XXXVII,103, wo in der Szene der erfolgenden Opferung Isaks die Gottesstimme an Abraham ergeht *lammā aslamā watallaḥu lil-ḡabīni*, »als beide die *islām*-Handlung vollzogen hatten und er ihn auf die Stirn niederbog«. Denn wollte man selbst grundsätzlich für die Anwendung des Verbuns und seines Partizips auf schon der Vergangenheit angehörenden Bekenner des Eingottglaubens mit der landläufigen Auffassung rechnen, dass diese durch sie bereits als »Muslims« im späteren technischen Wortsinn bezeichnet würden, so bliebe es doch unvorstellbar, dass Abraham und sein Sohn solche erst in dem fraglichen Augenblick geworden seien, in ihm erst etwa jenen Glauben angenommen oder erstmals bekannt haben sollten. Vielmehr kann es sich nur um eine demselben und seiner Situation entsprechende bestimmte seelische Haltung bzw. — was dann sich als besonders beachtensam erweisen wird — näherhin um deren Ausdruck durch das gesprochene Wort handeln. Nicht weniger unzweideutig ist sodann in gleicher Richtung eine erste Stelle III,83(77), die das Verbum in Verbindung mit einer Ergänzung aufweist, wo in medinischer Zeit von Gott gesagt wird, dass

lahu aslama man fī s-samawāti wal-arḍi tarʿan wakarhan »Ihm zu Ehren die *islām*-Handlung vollzieht, wer immer in den Himmeln und auf der Erde ist, freiwillig oder widerwillig«. Auch hier kann es sich ja nur um die von allen Geschöpfen ihrem Schöpfer allenfalls wieder in anbetender Rede entgegengebrachte Gesinnung schlechthin handeln. Geradezu alle geschaffenen Wesen zu »Muslims« stempeln zu wollen, geht denn doch nicht an.

Dem absoluten Gebrauch von *aslama* gegenüber ist dabei seine hier vorliegende Verbindung zunächst mit einer — indogermanisch gesprochen — dativischen Ergänzung naturgemäss das Primäre. Verbunden zeigt beide Gebrauchsweisen eine Stelle medinischer Herkunft so, dass im Gegensatz zu der offenbar schon geläufigen absoluten von einer referierten offenbar formelhaften Wendung diejenige der Verbindung mit dativischer Ergänzung festgehalten bleibt, wenn von Abraham II,131(125) gesagt wird, dass *id qāla lahu rabbuhu aslim qāla aslamtu lirabbi l-ʿālamīna* »wenn sein Herr zu ihm sprach : 'Vollziehe die *islām*-Handlung', er sprach : 'Ich vollziehe die *islām*-Handlung dem Herrn der Welten«. Hier einen formelhaften Charakter der Worte des Patriarchen zu erfühlen, werden wir doch wohl durch drei weitere Stellen berechtigt, an denen die gleiche Ergänzung wiederkehrt; der sie dabei in etwas vollerer Form bietenden mittelmekkanischen XXVII, 44(45), an der die Königin von Saba von sich sagt : *wa aslamtu ma'a Sulaimāna lil-lāhi rabbi l-ʿālamīna* »und ich vollzog mit Salomo die *islām*-Handlung Gott, dem Herrn der Welten« und die beiden spätmekkanischen VI,71(70) und XL,66(68) : *umirnā linuslīma* bzw. *umirtu an uslīma li-rabbi l-ʿālamīna* »es wurde uns« bzw. »mir befohlen, die *islām*-Handlung dem Herrn der Welten zu vollziehen.« Zwar ist nicht zu übersehen, dass jene gleichlautende Ergänzung überall am Versende steht, es also naheliegen könnte, die wiederholte Wahl gerade ihres Wortlautes aus dem Reimbedürfnis zu erklären. Demgegenüber bleibt es aber beachtlich, dass die Bezeichnung Gottes als *rabbu l-ʿālamīna* eine wesenhaft altertümliche ist und speziell in Verbindung mit *aslama* — abgesehen von dem einzigen Beispiel der fraglichen Worte Abrahams in medinischer Zeit — nie wiederkehrt¹⁹. Auch darauf darf vielleicht

¹⁹ Sie findet sich auch sonst im medinensischen Text nur noch zweimal V,41(45) und LIX,16 — wie allerdings durchweg — im Reim. Dagegen tritt sie LVI,80(79); LXIX,49; LXXXI,29 und LXXXIX,6 bereits in frühmekkanischer Zeit auf, ist abgesehen von I,1. mit XXVI,16(15), 23(22), 77(77), 98, 127, 145, 164, 180 : XXVII,8.44(45); XL,66(68); XLIII,46(45) und XLIV,32(31) in der mittelmekkanischen stark vertreten und erscheint neben den anderen Belegen VI,45.71(70); XXVIII,30 : XLI,9(8) wohl nicht zufällig VI,162(163) in einer Gebetsformel, X,10(11) in einer als formelhafter Gebetsschluss zitierten Doxologie; XXXII,1 in dem feierlichen Eingang : *tanẓīlu l-kitābi lā raiba fīhi min rabbi l-ʿālamīna* »Die Herabsendung des Buches (erfolgte) zweifellos vom Herrn der Welten«, XXXV,39(26) in einer nicht minder feierlich gehaltenen Schlusssdoxologie, XL,64(66) in einer Berühmā- und Vers 65(67) in einer wieder doxologischen Formel, VII,61(59).

hingewiesen werden, dass mindestens die Anwendung des allgemeinen *rabbun* »Herr«-Begriffs auf Gott in unmittelbarer Nähe des mit *aslama* verknüpften auch im Versinnern an einer dritten wohl noch spätmekkanischen Stelle²⁰ auftritt, wenn XXXIX,54(55) Mohammed von Gott zu der Ermahnung beauftragt wird : *wa anībū ilā rabbikum wa aslīmū lahu min qabli an ya'tiyakum l-'adābu* »und bekehrt euch zu eurem Herrn und vollzieht ihm die *islām*-Handlung, bevor euch die Strafe überkommt.«

Nur der erste Bestandteil der volleren Gestalt, welche die dativische Ergänzung in XXVII,45 aufwies, kehrt dann auch an einer letzten sich auf diese beschränkenden Stelle wieder, die, erst medinischer Zeit angehörend, eine besondere Bedeutung dadurch gewinnt, dass sie noch einmal die Aufforderung zum Vollzug der *islām*-Handlung eng an die Verkündigung der Einheit Gottes anschliesst, XXII,34(35) : *ilāhukum ilāhun wāḥidun fa-lahu aslīmū* »neuer Gott ist ein einziger Gott und ihm vollzieht die *islām*-Handlung«. Erneut sehen wir uns da an jenes Ausmünden symbolhaften Bekenntnisses in eine mit *aslama* gebildete feste Formel erinnert, der wir zunächst in der durch das Reimbedürfnis bedingten grammatischen Gestalt eines Nachsatzes begegneten. Dass durch die Ablegung eines so gestalteten Bekenntnisses in — wir dürfen wohl sagen — kultischer Form da tatsächlich der Akt des Anschlusses an die urislamische Gemeinde vollzogen wurde, dürfte immer deutlicher werden. Und schon jetzt drängt sich dann unwillkürlich der Gedanke an eine vorbildliche Bedeutung auf, die hier Taufbekenntnis und Taufgelöbnis der *christlichen Initiationsfeier* gehabt haben könnten. Ein Letztes ist in diesem Sinn wohl von entscheidender Bedeutung.

Mit der dativischen verbindet sich mehrfach eine akkusativische Ergänzung von *aslama*. Erst in medinischer Zeit auftretend, ist auch sie stets von formelhafter Festigkeit in II,112(106) und IV,125(124) in einem gleichlautenden : *man aslama waḡhahu lil-lāhi* »wer immer mit seinem Angesicht Gott die *islām*-Handlung vollzieht« und III,20(18) in einem durch einleitendes *fa-qul* »so sprich« wieder ausdrücklich auf die Rezitation einer bestimmten Formel hinweisenden : *aslamtu waḡhaya lil-lāhi* »Ich vollziehe mit meinem Angesicht Gott die *islām*-Handlung«. Schon diese Stellen würden wohl die Verwendung rechtfertigen, dass, wo nicht die in Betracht kommende Handlung bekenntnismässigen Anschlusses an Mohammeds Gemeinde selbst, so doch irgend ein ihr etwa zugrundeliegendes Vorbild von einer tatsächlichen

67(65).104(102) und XLIII,46(45) in der aus schon älterem Sprachgebrauch übernommenen festen Verbindung *rasūlun min* bzw. *rasūlu rabbi l-'ālamīna* »ein Gesandter vom (bzw. der Gesandte des) Herrn der Weltens«.

²⁰ Die Zeugen einer Überlieferung, nach welcher der Vers allerdings dem Anfang eines erst medinischen Stückes angehören würde, bei Nöldeke-Schwally, S.154, Anm. 7.

symbolhaften körperlichen Wendung begleitet war²¹. Noch deutlicher wird in dieser Richtung aber die einzige entsprechende Stelle schon spätmekkanischer Herkunft, wenn XXXI,22,(21) die dativische Ergänzung in einem : *man yuslim waǧhahu ilā l-lāhi* »wer immer mit seinem Angesicht die *islām*-Handlung zu Gott hin vollzieht« durch einen noch stärker real örtlichen Ausdruck ersetzt wird.

Eine letzte Frage bleibt noch zu beantworten, bevor die hier gewiesene Spur sich weiter verfolgen lässt. Es ist die noch immer offen gelassene Frage nach der unmittelbaren Wortbedeutung, die in seiner ursprünglichen Verbindung mit dativischer Ergänzung *aslama* für Muhammed gehabt hat. Die Auffassung, dass es sich um ein »Gott sich hingeben« handle, ist im Anschluss an original arabische Lexikographie zu geläufig, als dass die ihr sich entgegenstellende entscheidende Schwierigkeit überhaupt gefühlt würde. Diese besteht darin, dass der von ihr vorausgesetzte Sinn zu seinem sprachlichen Ausdruck statt der kausativen eine reflexive Form erfordern würde. In der Tat erscheint denn auch die erstere ausserhalb des Qorans und des von diesem abhängigen Sprachgebrauchs durchweg transitiv gebraucht im Sinn eines Lassens, Verlassens, im Stiche lassen²² und im christlich-arabischen Bibeltext als Aequivalent von griechischem *παράδιδόται*²³. Dieser Sachlage gegenüber ist die Unterstellung, dass bei der Verwendung des Kausativs im spezifisch religiösen Sinn ein *nafsahu* »sich selbst« zu ergänzen sei²⁴, doch eine allzu billige Auskunft, als dass man bei ihr ehrlicher Weise sich beruhigen könnte. Zu erhärten ist das Zugrundeliegen eines ursprünglich transitiven Charakters für den gesamten im Qoran von *aslama* gemachten Gebrauch einschliesslich nicht zuletzt eben auch des Partizips und Infinitivs etwa von den drei zuletzt berührten Fällen einer akkusativischen Ergänzung her

²¹ Nicht unbedeutsam sind in diesem Zusammenhang auch das VI,79 Abraham in den Mund gelegte : *innī waǧǧahtu waǧhiya lil-laǧī faǧara s-samawāti wal-arǧa* »Siehe, ich wende mein Angesicht demjenigen zu, der die Himmel und die Erde gespalten hat« und das X,105; XXX,30 (29) und 43(42) nicht weniger als dreimal mit formelhafter Festigkeit auftretende *aqim waǧhaka lid-dīni ḥanīfan* »Richte dein Angesicht der (wahren) Religion zu als Ḥanīf«, bei dem es wieder wünschenswert wäre, den genauen Sinn zu kennen, den Muhammed mit dem letzten Worte verbunden hat. Vgl. dazu auch Jos. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, S.56 ff.

²² Vgl. die Belege bei Lane.

²³ So um beispielsweise nur die einschlägigen Belege eines besonders alten Textes anzuführen Mt. 10, 17; 20,18; 26,15 f. 21; 27,3 f.; Mk. 10,38; 14,10. 18. 21. 42 bei B. Levin, *Die griechisch-arabische Evangelien-Übersetzung Vat. Borg. ar. 95 und Ber. orient. oct. 1108*, Uppsala 1938 S. 16,36, 48 ff., 52,76, 84-86. Zu dem noch vorislamischen Ursprung dieser Übersetzung vgl. den von A. Baumstark verfassten, noch immer für zwingend gehaltenen Nachweis in dem Aufsatz *Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache*, *Islamica* IV, 1931, S.562/75, speziell S. 570/72.

²⁴ So Lane, a.a.O. ausdrücklich stillschweigend wird wohl allgemein diese Voraussetzung gemacht.

keineswegs. Sollte in dieser wirklich ein direktes Objekt zu erblicken sein und es nicht sich vielmehr um die allerdings seltene²⁵ Determination eines Akkusativs der Spezifizierung handeln, so bliebe nichts übrig als den dann hier tatsächlich vorliegenden transitiven Gebrauch einer finiten Verbalform von dem intransitiven zu trennen, der absolut oder in Verbindung nur mit einer dativischen Ergänzung schon bei solchen Formen unmittelbar zu beobachten ist und erst recht bei dem absoluten von Infinitiv und Partizip bzw. der bei dativischer Ergänzung auch der letzteren offenbar im Hintergrund steht. Denn diesen auf jenen zurückzuführen, würde nicht nur in höchstem Grade schon das zahlenmässige Verhältnis der beiderseitigen Belegung widersprechen. Geradezu ausgeschlossen wird es durch die Tatsache, dass die verschwindend wenigen Beispiele akkusativischer Ergänzung jünger sind als solche eines nur dativischen bzw. absoluten Gebrauchs einschliesslich der Verwendung des Partizips.

Den allem demgegenüber grundsätzlich richtigen Weg hat zweifellos M. Lidzbarski gewiesen, indem er, *aslama* im intransitiven bzw. denominativen Sinne fassend, die Bedeutung des Verbums von dem Substantiv *salām* her bestimmt und in dem Begriff des Eintretens in einen durch dieses bezeichneten Zustand erblickt. Nicht minder zweifellos verkehrt war es dagegen allerdings, wenn er den fraglichen Zustand näherhin als denjenigen des »Heiles« betrachtet, eine Auffassung, deren äusserst brüchige Grundlage, dass man »in arabischen Kreisen für *σωτηρία salām* gesagt zu haben scheine«, er nur von einer einzigen nabatäischen Inschrift aus zu gewinnen vermag. Denn unerklärbar bleibt, eine so »bedeutsame Rolle, die *σωτηρία* und das Streben nach ihr im religiösen Leben des späten Altertums gespielt« haben mag, von dem Begriff eines Eintretens gerade in sie die unerbittliche Tatsache der im Gegensatz zur akkusativischen schon für die mittelmekkanische Zeit belegten, ungleich häufigeren, wie bei finiten Verbalformen so auch beim Partizip auftretenden Verbindung von *aslama* mit einer dativischen Ergänzung. Diese aber erweist den in Betracht kommenden Zustand eindeutig als denjenigen eines bestimmten Verhältnisses bzw. Verhaltens Gott gegenüber, das dabei — auch hierauf ist in dem gegenwärtigen Zusammenhang noch einmal nachdrücklich hinzuweisen — nicht einmal auf die heilsbedürftige Menschheit beschränkt, sondern allem kreatürlichen Sein *Himmels* und der Erde gemeinsam ist und in »freiwillig oder widerwillig« seinen Ausdruck findet. Die Bedeutung des Eintritts in den Zustand eines solchen, des »heilen« und richtigen Verhältnisses zu Gott — warum ruhig geradezu des »Friedens mit ihm?« — der restlosen Ergebung in seinen Willen, der Begriff

²⁵ Aber eben doch nicht unerhörte. Vgl. H. Reckendorf, *Arabische Syntax*, Heidelberg 1921, S.96 f.

seiner Herstellung ist es, was—mit Ausnahme höchstens der drei Fälle akkusativischer Ergänzung, in denen aber mindestens die Beziehung auf Gott erst recht stark hervortritt — für Muhammed mit dem Kausativ *aslama*, einschliesslich seines Partizips und Infinitivs, sich verbindet. Nur von diesem Begriff her führt der Weg zu dem schliesslich sich ergebenden terminologischen Gebrauch der beiden letzteren. Von ihm her wird insbesondere auch das enge Verhältnis verständlich, in das wir denjenigen des *islām* gelegentlich zum Tode treten sahen. *Ergebung* in den göttlichen Willen ist gerade die ihm gegenüber einzunehmende *heilsnotwendige Haltung*. Daneben ist schliesslich auch ein Letztes noch besonders beachtenswert, wie stark nämlich und unmittelbar vermöge der gerade hier nie fehlenden dativischen Ergänzung die Beziehung des von Lidzbarski als derjenigen der *σωτηρία* gefassten Zustandes vielmehr auf Gott immer da hervortritt, wo eine liturgische *islām*-Formel und deren Verbindung mit einem symbolhaften Bekenntnis nachzuklingen schienen.

Eine solche hat nun aber in gleicher Verbindung ein denkbar frappantestes Gegenstück, in der Tat durch eine symbolhafte Körperwendung begleitet, im christlichen Taufritus des Orients. Worauf wir uns durch den Inhalt der akkusativischen Ergänzung wie durch den ermittelten Ursinn mindestens — abgesehen von den wenigen Fällen — gerade ihres Auftretens alles qoranischen Gebrauchs von *aslama* zurückgewiesen sehen, ist der Akt einer uralten, dem Osten und dem Westen gemeinsamen Lossagung vom Teufel, die *σύνταξις* oder *συνταγή* mit Gott oder Christus, die sich der *ἀπόταξις* oder *ἀποταγή* anschliesst und ihr entspricht. Bei Ephrem (vgl. Pius Zingerle, *Ausgew. Schriften des hl. Kirchenvaters Ephräms...* Bd. I, Innsbruck 1845, S. 117) lesen wir: »Du hast schon einmal dem Satan entsagt und seinen Engeln; Du hast Dich Christo zugesagt vor vielen Zeugen...« Ausdrücklich bezeugt ist dieser Akt fast gleichzeitig für Jerusalem durch die mystagogischen Katechesen des Kyrillus oder seines bischöflichen Nachfolgers Johannes²⁶ und anscheinend unmittelbar mit den *ἀποταγή*-Akt verbunden für dessen kilikischen Bischofsritus durch diejenigen des Theodoros von Mopsuestia²⁷

²⁶ II,8 = Migne PG XXXIII, Sp. 1073A μετὰ τὴν ἀπόταξιν τοῦ σατανᾶ καὶ τὴν πρὸς τὸν Χριστὸν σύνταξιν. Dazu im folgenden (a.a.O. 1073B): ὅτι οὖν τῷ σατανᾷ ἀποτάττη ... ἀνοίγεται σοι ὁ παράδεισος τοῦ Θεοῦ ὃν ἐφύτευσε κατὰ ἀνατολὰς, ὅθεν δια τὴν παράβασιν ἐξόριστος γέγονεν ὁ ἡμέτερος προπάτωρ. καὶ τοῦτου σύμβολον, τὸ στραφῆναι σε ἀπὸ δυσμῶν πρὸς ἀνατολήν, τοῦ φωτὸς τὸ χωρίον. Τότε σοι ἐλέγγο εἰπεῖν. πιστεύω εἰς τὸν πατέρα usw. In der Autorenfrage ist in wohl überzeugender Weise für Johannes eingetreten W. I. Swaans, *A propos des »Catéchèses Mystagogiques attribuées à Saint Cyrille de Jérusalem* : Le Museon LV, 1/47.

²⁷ III I A. Mingana, *Woodbrooke Studies. Christian documents edited and translated with a critical apparatus*; Vol. VI, Cambridge 1939, S. 174/175 f., engl. Übersetzung S.43. Ich übersetze folgendermassen: »Diese Verträge und diesen Kontrakt machst du in der vorbesprochenen Haltung, während dein Knie in gebührender Anbetung gleich auf der Erde liegt: Ich verleugne

und um die Entstehungszeit des Islams ist es mit dem römischen Gebieten des christlichen Orients auch seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts der nestorianischen Kirche des Sassanidenreiches gemeinsam gewesen. Aus deren Taufritual dürfte erst die um die Mitte des 7. Jahrhunderts durch den Katholikos Išo'yahb erfolgte Neuredaktion beide Akte entfernt haben²⁸. Ein buchstäbliches symbolisches Hinwenden des Angesichtes zu Gott bezeichnete es dabei, dass die Formel der ἀποταγή nach Westen, diejenige der συνταγή nach Osten gewandt gesprochen wurde, ein Motiv des Ritus, von dem F. I. Dölger in einem aufschlussreichen Buch²⁹ ausgegangen ist, auf das hier zu verweisen genügt. Eng verbunden ist ferner der συνταγή-Akt mit der in Worten an seiner Stelle auftretenden Ablegung des Glaubensbekenntnisses, sei es, dass es in kürzester trinitarischer Form ihrer eigenen Formel eingebaut erscheint³⁰, sei es, dass ein mehr oder weniger umfangreiches Taufsymboll unmittelbar aus dieser herauswächst³¹ oder doch deren Rezitation sich unmittelbar an die ihrige anschliesst³². Ihr eigener

Satan und alle seine Engel und allen seinen Dienst und all sein Spiel und all seinen weltlichen Wahn und schliesse Vertrag mit der göttlichen und seligen Natur, die von immerdar her ist, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.« In unmittelbarem Anschluss wird noch einmal gesagt, dass, — offenbar unmittelbar — nachdem der Täufling die Formel der ἀποταγή gesprochen hatte, er die alsdann in genauerem Wortlaut mitgeteilte συνταγή-Formel gesprochen habe. Entsprechend fasst die der Katechese vorangeschickte Zusammenfassung des Inhalts S.164, Übersetzung S.34 f das Aussprechen beider Formeln zu einem einzigen Akt zusammen.

²⁸ Bezeugt wird hier der Doppelakt der ἀποταγή und συνταγή noch für die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert durch eine Dichtung Narsai's, die aber einen Rückschluss auf den Wortlaut der betreffenden anscheinend einheitlichen Formel nicht ermöglicht. Vgl. R. H. Connolly, *The liturgical homilies of Narsai, translated into English with an introduction*, Cambridge 1909, S.38.

²⁹ *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis*, Münster i.W. 1910, Vgl. hier S.1/10.

³⁰ So in der sogleich anzuführenden trinitarischen Formel des »Testamentum Domini Nostri Jesu Christi« (Vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syr. Lit.*, S.252).

³¹ So schon in der durch die Übersetzung der Katechesen des Theodoros erhaltenen Formel von Mopsuestia, wo sich in der genauen Mitteilung ihres Wortlauts an die Wiedergabe des συντάσσομαι unmittelbar anschliesst: *wamhaimen enā w'amed enā βέem aba waβnā wrūhā δquδšā* »und ich glaube (an) und empfangen die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.« Eine entsprechend kurze rein trinitarische Formel *mauḏē('nō wamhaimen (e)nō w'amed (e)nō βox webbōx weβrūhōx hayyō wqaddišō* »Ich bekenne und ich glaube und ich empfangen die Taufe auf dich und auf deinen Vater und auf deinen lebendigen und heiligen Geist« schliesst sich in jakobitischem Taufritual einer ausführlicheren und an Christus gerichteten, der eigentlichen συνταγή an, während wieder aus einer kürzesten Gestalt der letzteren im VII. Buch der Apostolischen Konstitutionen über das Bindeglied des *kai πιστεύω kai βαπτίζομαι* eis ... der Text eines umfangreichen Taufsymbols herauswächst.

³² So im koptischen und äthiopischen Taufritual, wo unmittelbar nach der συνταγή die Ablegung eines Taufsymbols erfolgt, und im byzantinischen, wo an gleicher Stelle zunächst die Frage des taufenden Priesters: *kai πιστεύεις αὐτῷ* durch ein *πιστεύω αὐτῷ ὡς βασιλεῖ καὶ Θεῷ*

griechischer Wortlaut eines *Συντάσσομαι* mit folgendem Dativ erfährt durch das VII. Buch der Apostolischen Konstitutionen³³ seine erste originale Bezeugung, ist mit voller Sicherheit, wenigstens was sein verbales Element anlangt, auch als Vorlage der syrischen Übersetzung der Katechesen des Theodoros von Mopsuestia zu erkennen³⁴. Auch lebt es im byzantinischen Ritus in dem *tiersyntaxeste* »Ich mache *συντάξασθαι*« des Koptischen³⁵ fort. Schon die Identität der Bedeutung des medialen griechischen Verbums mit der intransitiv-denominativen, die sich grundsätzlich für den qoranischen Sprachgebrauch von *aslama* ergeben hatte, würde sich keinen Augenblick verkennen lassen. Unmittelbar führt zu dem letzteren ein syrisches *šōlem* (')*nō* »Ich stimme zu« hinüber, das dem ersteren in der jakobitischen Überlieferung des antiochenischen Taufrituals entspricht³⁶ und als reine Wiedergabe in der syrischen Übersetzung des »Testamentum Domini nostri Jesu Christi«³⁷ erscheint. Nur die Verwendung des von vornherein intransitiven Grundstamms des nämlichen Verbums statt eines intransitiven Gebrauchs seiner Kausativform bezeichnet hier noch einen letzten Unterschied.

Auch im einzelnen sind bei einem Rückblick auf das qoranische Material auffallende Berührungen desselben mit den christlichen *συνταγή*-Formeln zu beobachten. Für den Gedanken eines durch die ganze Schöpfung erfolgten Vollzugs der *islām*-Handlung liegt derjenigen des christlichen Apokryphons gegenüber eine solche vor, wenn dieselbe an die unmittelbare dativische Ergänzung ihres verbalen Elements *lōx abbō wabrō wrūhō qaddāšō* »dir, Vater, und Sohn und Heiliger Geist« den Relativsatz anschliesst: *men hau dku kyōnō ro'el wzō'a'* »vor dem alle Natur zittert und bebt«. Eine nicht minder beachtenswerte Berührung besteht mit der Fortsetzung der jakobitisch-syrischen Formel: *lōx mšihō alāhō enō flon d'omed* (')*nō wakkulleh yulponō d'ēth'el menoχ byad nbiyyē wašlīhē w'abbobocho qaddāšē* »dir, Christus, Gott, ich N.N., der ich die Taufe empfangen und alle Lehre, die von dir niedergelegt wurde durch die Propheten und die Apostel und die

beantwortet wird, worauf dann weiter unmittelbar die Rezitation des nicāno-konstantinopolitanischen Symbols folgt. Vgl. J. A. I. Assemani, *Codex Liturgicus Ecclesiae universalis*, I, Rom 1749, S.159, M. Chaîne, *Le Rituel Ethiopien. Rituel de baptême*, Rom 1913, S.18 f. (= Estratto del Bessarione) bzw. *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, Venedig 1872, S. 129.

³³ 44. Ed. Funk I, S.444, Z.23 ff.; *μετὰ δὲ τὴν ἀποταγὴν συντασσάμενος λέγεται ὅτι καὶ συντάσσομαι τῷ Χριστῷ καὶ πιστεύω* usw.

³⁴ Auch in der genauen Mitteilung des Textes der Formel: *māqīn enā qyāmā* »Ich schliesse Vertrag«.

³⁵ J. A. I. Assemani, *Codex Liturgicus*, a.a.O.

³⁶ *Codex Liturgicus* I, S.238: *šōlem* (')*nō lōx mšihō* »Ich stimme dir, Christus, zu.«

³⁷ II,8 Ed. Rahmani, Mainz 1899, S.128 (syr.), 129 (lat.): *šōlem* (')*nō lōx abbō wabrō wrūhō qaddāšō* »Ich stimme dir zu, Vater und Sohn und Heiliger Geist.«

heiligen Väter³⁸ bei dem symbolhaften Bekenntnis, das durch *wa-naḥnu lahu muslimūna* »und wir vollziehen ihm die *islām*-Handlung« abschliesst, wenn dieses II,136(130) und III,84(78) wörtlich gleichlautend mit dem Glauben an Gott zum Ausdruck bringt : *mā unzila 'alainā wamā unzila 'alā Ibrāhīm wa Ismā'īla wa Ya'qūba wal-asbāṭi wamā ūtiya Mūsā usw.* »was immer auf uns herabgewandt wurde und was immer herabgesandt wurde auf Abraham und Ismael und Isaak und Jakob und die Stämme und was immer Moses und Jesus und den Propheten zukommen gelassen wurde von ihrem Herrn.« Der Wortlaut des Bekenntnisses ist genauer wohl auch XXIX,46(45) vorausgesetzt, wenn hier die Gläubigen angewiesen werden, zu den jüdischen und christlichen »Schriftbesitzern« zu sprechen : *āmannā bil-laḏī unzila ilainā wa-unzila ilaikum* »wir glauben an das, was zu uns herabgesandt wurde.« Nicht minder bemerkenswert ist es, dass dem ergänzungslosen Gebrauch von *aslama*, der bei Einbeziehung der Verwendung des Partizips zahlenmässig so stark überwiegt, ein solcher auch des vom nestorianischen syrischen Übersetzer der Theodosios-Katechese sinngemäss mit *moqīm enā qyāmā* »ich schliesse Vertrag« wiedergegebenen *συντάσσομαι* schon der Formel von Mopsuestia entsprach. Wenn wir sodann III,20(19) an die »Schriftbesitzer« die Frage gerichtet sahen : *a'aslamtum* »vollzieht ihr die *islām*-Handlung?«, so ist es der Beachtung wert, dass im byzantinischen Ritus ein dreimaliges, ebenso ergänzungsloses *συντάσσομαι* die Antwort auf die dreimalige Frage : *συντάσσει τῷ χριστῷ* darstellt³⁹. Wenn es sodann im allgemeinen allerdings einen nicht zu verkennenden Gegensatz bezeichnet, dass dem *wa-naḥnu lahu muslimūna* »und wir vollziehen ihm die *islām*-Handlung« an den betreffenden qoranischen Stellen das Bekenntnis vorangeht, aus den christlichen Formeln aber erst herauswächst bzw. an sie sich anschliesst, so erfolgt eine letzte Frage : *συνεράξω τῷ χριστῷ*; und ihre Beantwortung durch *συνεραξάμην* wenigstens hier doch nicht nur vor, sondern erneut auch nach der Rezitation des Symbols durch den Täufling.

Unter welchem Gesichtspunkt man das beiderseitige Material ins Auge fassen mag, man sieht sich, so überraschend es zunächst scheinen mag, immer wieder zu dem Ergebnis geführt, dass Mohammed bei seinem von dem Verbum *aslama*, dessen Partizip und Infinitiv gemachten Gebrauch von dem *συνταγή*-Akt christlicher Initiationsfeier und deren üblicher Formel abhängig war. Auszudehnen ist unter Inkaufnahme der pronominalen Determination des Spezifikationsakkusativs dieses Ergebnis nunmehr naturgemäss auch auf die wenigen Fälle der akkusativischen Ergänzung, da ja gerade diese inhaltlich

³⁸ Ergänzungen inhaltlich ähnlichen Charakters, bei denen die Berührung mit der qoranischen Stelle nicht so stark ist, weisen auch die koptische und die auf diese zurückgehende äthiopische Formel auf.

³⁹ Vgl. *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα* a.a.O., S. 129

durch einen Moment kultischer Handlung, der jenen Akt begleitet, die Umwendung des Täuflings von Westen nach Osten, bedingt ist. (Zur Körperwendung vgl. II,142(136)-150(145) und besonders den Artikel *Ḳibla* in der EI¹ II,1059-1061).

Untragbar war für den mekkanischen Propheten allerdings ein trinitarisches Bekenntnis, das gewiss auch bei den Christen Arabiens, mit dem Akt der *συνταγή* verbunden war. Und so stellt uns dann eine nicht zu unterschätzende Gegenprobe auf die Richtigkeit der gewonnenen Erkenntnis der Verwurzelung seines *islām*-Begriffes in demselben dar, dass bei genauerer Prüfung die Kurzsurre CXII, die durch ihr einleitendes *qul* »sprich« sich selbst als eine zu kultischer Rezitation bestimmte Bekenntnisformel erweist, sich als bewusste Antithese zu einem solchen Bekenntnis herausstellt, auf dessen Wortlaut sie bestimmte wertvolle, wenn auch über das Mass einer gewissen beschränkten Tragweite nicht hinausgehende Rückschlüsse gestattet. Im Gegensatz zu allen sonstigen monotheistischen Bekenntnisformeln des Qoran, die entweder durch das wohl jüdischer Überlieferung entstammende negative Schema⁴⁰ *lā* »nicht« oder *mā ... illā* »nicht ... ausser« oder durch das stärkere *wāḥidun* »einziger« charakterisiert werden, tritt vermöge seiner völlig singulären Verwendung der einfachen Kardinalzahl zunächst das erste Glied des arabischen Textes : *huwa l-lāhu aḥadun* »Er, Gott, ist einer«; ebenso sehr stellt es eine offenbar textlich sich ihm anschliessende und durch es bedingte Zustimmung zu dem Bekenntnis des Glaubens *εἰς ἕνα θεόν* dar. Diese Formulierung ist gegenüber einfachem *εἰς θεόν*, *in deum* oder *deo* der abendländischen fast ausnahmslos für die der morgenländischen Formulare des Taufsymbols bezeichnend und ihm mit den Symbolen der im Osten abgehaltenen altchristlichen Synoden gemeinsam⁴¹. Gegenüber dem *πατέρα*

⁴⁰ Vgl. über dieses und seine Herkunft Nöldeke-Schwally I,S.7. Bemerkenswert ist auch die Übereinstimmung mit einer genau entsprechenden Bekenntnisformel, die in samaritanischer Liturgie am Schluss der Hymnen angefügt zu werden pflegt.

⁴¹ Vgl. aus ersteren die betreffenden Stellen bei H. Lietzmann, *Symbole der alten Kirche* (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 17.18.), 5. Aufl., Berlin 1961, S.18 f., 21/25; aus letzteren S.26 ff., 30 f., 34, 36. Ferner A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897, und F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig 1894-1900 (Neudruck Hildesheim 1962). — Eine Ausnahme machen mit einfachem *θεόν* nur das ägyptische Kurzsymbol des Papyrus von Dêr Balyzeh (ebenda S.26) und die dritte Formel der Synode von Antiochien im Jahre 341 (ebenda S.30), wobei in dem letzteren nach Lietzmann, *Symbolstudien I* (Zeitschr. f.d. Neutest. Wiss. Bd. XXI, 1922, S.7) »an einen Textfehler zu glauben« man berechtigt ist, während er für das erstere auf einen »nachweisbaren Zusammenhang mit dem römischen Ursymbol« verweist und mit gleicher Unterdrückung des Zahlwortes von vornherein überhaupt nur als Zeuge römischer Tradition bei deren zutreffend von ihm betonten Zurückgehen »auf den griechischen Text der Hippolytischen Kirchenordnung« des syrischen Testamentum Domini (Ed. Rahmani, S.17 f.) in Betracht kommt. Dagegen ist es bezeichnend, wie schon Origenes seine Wiedergabe des Symbolinhaltes im Johannes-Kommentar XXXII,16

παντοκράτορα, das sich übereinstimmend in Ost und West der christlichen Welt unverbrüchlich anschliesst, ist von dem zweiten qoranischen Glied der Bestandteil *aṣ-ṣamad*, das wohl irrig-allgemein als »der Ewige« gefasst wird, doch wohl die aus einer christlichen Fassung in arabischer Sprache übernommene Wiedergabe⁴², während das erste am nochmaligen *al-lāhu* »Gott« eine wenn auch noch stillschweigende Polemik gegen die christliche Auffassung Gottes als Vater eines Sohnes bezeichnet. Nicht nur eine umso ausdrücklichere Polemik gegen diese Auffassung, bzw. das Bekenntnis zu Jesus Christus als eben jenem Sohne Gottes, liegt zu dem *lam yalid wa-lam yulad* »nicht zeugte er und nicht wurde er gezeugt«, das die erste Hälfte ihres dritten Gliedes bildet, sondern sogar ein unverkennbarer formaler Widerhall mindestens eines γεννηθέντα oder γεγεννημένον, wie es die christlichen Texte in dem Ausdruck jenes Bekenntnisses aufweisen⁴³. Ob daneben ein solcher auch von etwas wie dem nur einmal in einem Synodalsymbol⁴⁴ begegnenden (συνόντα) τῷ γεγεννηκότι anzunehmen sein sollte, muss naturgemäss dahingestellt bleiben. Eine doppelte Möglichkeit besteht auch bezüglich der Richtung, in welcher die nach allem dem gewiss nun auch für die zweite Hälfte des dritten Gliedes von Sure CXII : *wa-lam yakun lahu kufu'an aḥadum* »und nicht ist ihm ebenbürtig (irgend)einer« zu suchen sein sollte. Es kann sich dabei wieder innerhalb des qoranischen Wortschatzes um die aus dem christlich-arabischen Formular übernommene Wiedergabe des

(Lietzmann, *Symbole* usw. S.8) mit dem Satz beginnt : *Πρώτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἰς ἐστὶν ὁ θεός* usw. womit die Angabe des Dionysius von Alexandria in seinem Briefe an Germanus (bei Eusebius, Kirchengesch. II,11,8) über sein protokollarisch festgehaltenes Bekenntnis zum Glauben an τὸν ἕνα θεὸν καὶ δημιουργὸν τῶν ἀπάντων übereinstimmt. Auch im Abendland dürfte ältester Symbolgestaltung das *ἐνα*. bzw. ein entsprechendes *unum* oder *unicum* nicht gefehlt haben. Vgl. für Gallien Irenaeus I, 10,1 *εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποικότεν* usw. bzw. IV,93,7 : *εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα ἐξ οὗ τὰ πάντα* (Lietzmann, *Symbole*, S.5; *Symbolstudien*, S.8, für Afrika Tertullian *de virg. vel. 1* : *in unicum deum omnipotentem, mundi conditorem*, sodann *de praescr. haer. 13* : *unum omnino deum esse nec alium praeter mundi conditorem* (Lietzmann, *Symbole* S.6), ferner *adv. Praxean. 1* = *unicum deum indicat, omnipotentem mundi conditorem* und ausdrücklich zugleich für Rom derselbe *de praesc. haer. 36* (ebd. S.6) = *unum deum dominum*.

⁴² Eingermassen in diese Richtung übersetzt auch der Muslim Maulana Sadr ad-din, *Der Koran arabisch und deutsch. Übersetzung, Einleitung und Erklärung*, Berlin 1939, S.1005 : »Der, von dem alles abhängt.« Das Wort ist umstritten. Vgl. die Deutung bei R. Paret, *Kommentar*, S.530.

⁴³ So ersterer die Taufsymbole von Jerusalem (H. Lietzmann, a.a.O., S.19) und der Apostolischen Konstitutionen (ebd. S.23), die beiden von Epiphanius mitgeteilten Formulierungen (ebd. S.19) und regelmässig die Synodalsymbole (ebd. S.26 f., 28., 30.f., 34 f.), letzteres die Taufsymbole von Caesarea (Palaestina), (ebd. S.18) und Alexandrien (ebd. S.24) und ausnahmsweise das Bekenntnis der Synode von Sirmium im Jahre 359 (ebd. S.31).

⁴⁴ Der ersten Formel der antiochenischen Synode des Jahres 341 (a.a.O., S.27).

nicänischen *ῥμοούσιος* handeln. Nicht ausgeschlossen ist aber auch die Möglichkeit, dass es sich um die Polemik gegen eine auf den Heiligen Geist gehende Aussage handelt, wie sie an dessen *τὸ σὺν πατρὶ καὶ νῑῳ συμ-προσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον* in dem sog. nicäno-konstantinopolitanischen Symbol vorliegt, das erstmals im Jahre 451 in den Akten des Konzils von Chalkedon erscheint und in Antiochia schon zwischen 477 und 488 durch den monophysitischen Patriarchen Petros, den »Walker«, in die eucharistische Liturgie aufgenommen wurde⁴⁵. Im letzteren Falle müsste dieses die Verwendung als Taufsymbold, die es — wir wissen nicht, seit wann — in Konstantinopel, wo jene Aufnahme seiner Rezitation in den Rahmen der Eucharistiefeier durch einen anderen Monophysiten Timotheos zwischen 512 und 518 erfolgte⁴⁶, und deshalb dauernd im byzantinischen Ritus, zeitweilig aber auch in Rom⁴⁷, ja bis auf deutschen Boden⁴⁸ erfuhr, im frühen 7. Jahrhundert ebenso im arabischen Gebiet und hier dann vermutlich durch Christen des monophysitischen Bekenntnisses der Ghassaniden erfahren haben. Im ersteren doch wohl wahrscheinlicheren Falle ist in dem durch Mohammed bekämpften Symboltext wohl mit Bestimmtheit das naturgemäss bei den arabischen Christen von Hira gebräuchliche Taufsymbold der syrischen Nestorianer des Sassanidenreiches⁴⁹ zu erkennen. Denn dieses⁵⁰ weist in der Form eines *bar kyānā dābbah* »Teilnehmer an der Natur seines Vaters« eine Aufnahme des *ῥμοούσιος* im ursprünglichen Taufbekenntnis auf, könnte hier allenfalls in einer lokalen Abwandlung die Variante eines *dyālādeh* »seines Erzeugers« aufgewiesen haben und enthält gleichzeitig in seinen einleitenden Worten *mhaimenīn-nxn bhād alāhā abbā aḥīd kul* »Wir glauben an einen Gott, Vater, den Allmächtigen« und späteren *hau dmen abbūh eḥīled* »denjenigen, der von seinem Vater erzeugt wurde« alle sonstigen

⁴⁵ Nach dem Zeugnis der Kirchengeschichte des Theodoros Anagnostes II 45 (Migne PG LXXXVI, Sp. 209).

⁴⁶ Nach derselben Quelle 32 (ebd. Sp. 201).

⁴⁷ Nach dem Scrutinienritus des Ordo Rom. VII (§. Migne PL. LXXVII Sp.997 f.), bzw. des Sacramentarium Gelasianum I 35/Ed. Wiloza, S.53 ff. = Migne PL. LXXIV Sp.1088 ff.).

⁴⁸ Nach dem Scrutinienritus des Sacramentarium Fuldense 473 (Ed. G. Richter und A. Schönfelder, Fulda 1912, S.339).

⁴⁹ Erhalten im Rahmen des Messritus der nestorianischen Liturgie : *Liturgia sanctorum apostolorum Adaei et Maris cui accedunt duae aliae in quibusdam festis et feriis dicendae necnon ordo baptismi*, Urmia 1890, S.8, bzw. in Übersetzung bei F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, S.270 f. Griechische Rückübersetzung bei H. Lietzmann, a.a.O., S.24.

⁵⁰ Allerdings in Übereinstimmung mit einem »*homousion patri*« der lateinischen Wiedergabe des antiochenischen Taufsymbols durch Johannes Cassianus *contra Nestor.* VI,3 (bei Lietzmann, S.22), so dass als ausgeschlossen auch nicht gelten kann, dass es sich vielmehr um das Symbol der monophysitischen Christen des Ghassanidenreiches handeln sollte.

Elemente, die sich für das hinter der Sure CXII stehende christliche Symbol ergaben.

Aus Qoran II,138 (132) *šibgat Allāh*, das meist mit »Baptisma, Taufe« übersetzt wird, könnte man herauslesen, dass Mohammed von der Taufe wusste, und aus II,249(250), dass er etwas aus einer Taufhomilie gehört hat. E. Gräf hat versucht, Sure LXXIV,1-7 mit der christlichen Taufe in Beziehung zu setzen, da Vers 4 an die Kleidersymbolik der christlichen Taufliturgie erinnert. In seinem Referat *Zu den christlichen Einflüssen im Koran* (ZDMG Bd.111/1961, Wiesbaden 1962, S.397) schreibt er : »Der bisherige Verweis auf Offbg 7,14 (K. Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, Leipzig 1935), dem man noch Offbg. 19.8; Jes. 61,80 und evtl. Pred. 9,8 und schliesslich Matth. 22, 11-13 hinzufügen könnte, wird damit nicht entwertet, da o.a. Stellen in der Taufsymbolik eine Rolle spielen (Erik Peterson, Theologie des Kleides, in : Benediktin. Monatsschrift zur Pflege relig. u. geistig. Lebens XVI/1934, S. 347-356). Ein an die Symbolik der *ihṛām*-Gewandung gewöhnter Mekkaner hatte für diese Seite des christlichen Initiationsritus sicher Verständnis.

Der Umstand, dass im Urislam kein Initiationsritus belegt zu sein scheint, wenn man nicht die *šahāda* als eine Kombination von Entsagung und Zusage fassen will, wird darin liegen, dass der Islam weder Sakramente noch einen Priesterstand entwickelt hat. Dass auch in den alten Traditionen keine Andeutung entsprechender Zeremonien zu finden ist, mag daher kommen, dass derartige Hinweise der späteren Praxis angepasst und die Hadithe so redigiert wurden, dass sie als Belege für die spätere Praxis dienen konnten.

Die *šahāda* musste später nach den gesetzlichen Bestimmungen vor Zeugen ausgesprochen werden. Nach Baiḍāwī II,276, Z.24 ist *izhār aš-šahāda* d.h. »öffentliches Aussprechen des Bekenntnisses« erforderlich. Omar legt die *šahāda* vor dem Propheten ab. Diese *ba'i'a* vor dem Propheten erinnert daran, dass man die *šahāda* nicht in eigener Regie, sondern nur vor einer Art geistlicher Person machen kann.

Zu einer Herkunft des *islām*-Begriffes aus christlichem Sprachgebrauch passt nicht minder ferner die Tatsache seines Auftretens erst in mittelmekkanischer Zeit. Denn diese ist es ja ganz allgemein, in welcher — und sofort mit auffallender Stärke — eine nähere Bekanntschaft Mohammeds mit Christlichem sich geltend zu machen beginnt. In ihr bekundet er XIX,34.97 und XLIII,63 ff. erstmals eine Kenntnis der christologischen Streitigkeiten und Sektenbildungen im Schosse des Christentums. Ihr entstammen XIX,35 und XLIII,63 die ersten namentlichen Erwähnungen Jesu, bzw. XXIII,50 (52) und XLIII,57 Marias und ihres Sohnes, XXI,89 bzw. 91 die erstmalige Erwähnung der Geburt Johannes des Täufers von der unfruchtbaren Mutter und die Empfängnis Jesu vom Heiligen Geiste, aber auch schon die ausführ-

liche Erzählung von der Verkündigung an Zacharias XIX,2/15 und diejenige von Mariä Verkündigung, den Eintritt ihrer Wehen unter dem Palmbaum, der Auseinandersetzung zwischen den Juden und ihr und dem Eingreifen des Jesuskindes in dieselbe ebenda Vers 16/36 und XXXVII,123/132 das bedeutsame Beispiel durch die auf das Griechische zurückgehende Namensform *Ilyās* urkundlich verbürgter Herkunft ATlicher Prophetenerzählung aus christlicher Überlieferung⁵¹. Ihr wird, wie es hier grösstenteils durch den Gebrauch des Gottesnamens *ar-rahmān* »der Erbarmer« charakterisierte Suren sind, auch die den Qoran eröffnende Gebetssure I entstammen, auf deren engsten Zusammenhang mit christlichem Gebetstypus bereits A. Baumstark in seinem Aufsatz »Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran«, Islam 16 (1927), 229-248, hingewiesen hat.⁵²

Anhang

Bei der Lektüre von R. Reitzenstein, *Historia monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen 1916, S.107, ist mir der Satz aufgefallen »Der ἀπόραξις in der Taufe wird die ἀπόραξις des Mönchs immer wieder gleichgestellt... Die Gleichstellung der Mönchsweihe mit der Taufe bedarf kaum näherer Erläuterungen. Sie äussert sich in einer Fülle von Einzelheiten.« Daher mag hier zum Schluss noch eine Vermutung ausgesprochen werden.

Das Hineinragen des christlichen Mönchtums in die Einsamkeit der Steppe des vorislamischen Arabiens ist durch Stellen alter arabischer Dichtung sattsam bezeugt. Der Einfluss gerade seiner Gedankenwelt auf Mohammed, der ihm gelegentlich einen Ausdruck seiner Hochschätzung nicht versagt hat¹, ist durch T. Andrae² in verschiedener Richtung überzeugend wahrscheinlich gemacht worden. Sollte — so wird man wenigstens zu fragen kaum unterlassen können — neben der ursprünglichen Heimat des συνταγή-Begriffes, der christlichen Initiationsfeier, nicht etwa auch jene Gedankenwelt es gewesen sein, aus der auch dieser Begriff befruchtend auf die seinige einwirkte? Denn ihr ist nicht nur allgemein eine erstmals beim Ps.-Areiopagites Dionysios³ als bekannt anklingende Auffassung

⁵¹ Vgl. J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, S.99.

⁵² Vgl. Nöldeke-Schwally, a.a.O. I, S.110 ff., besonders S.112 »...ist ... der grösste Teil der Sura ... jüdischer oder christlicher Herkunft«.

¹ V,85. Dazu die Nachricht Wāqidi's (vgl. J. Wellhausen, *Mohammed in Medina*, S.910), dass er vor dem Zuge gegen Mu'ta den Teilnehmern an demselben die Schonung der christlichen Eremiten befohlen habe.

² *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Upsala 1926.

³ De Eccles. hierarch. VI 3,4 (Migne PG. III 536 B): 'H δὲ τῆς προτέρας ἐσθῆτος ἀποβολὴ καὶ τῆς ἐτέρας λήμψις τὴν ἀπὸ μέσης ἱερᾶς ζωῆς ἐπὶ τὴν τελειότεραν μετὰ ταῦν ἐμφαίνει, καθάπερ ἐπὶ τῆς ἱερᾶς Θεογενεσίας ἢ τῆς ἐσθῆτος ἀμειψις ἐδήλου τὴν ἀποκαθαυρομένης ζωῆς εἰς θεωρητικὴν καὶ φωτιστικὴν ἔξω ἀναγωγὴν.

des Eintritts in den Mönchsstand als einer zweiten Taufe eben unter dem Gesichtspunkt eines dem Ritus der Mönchsweihe eigentümlichen Doppelaktes von Widersagung und positivem Gelöbnis geläufig gewesen⁴. Der schon vom 5. bis ins 7. Jahrhundert⁵ zu belegende terminologische Gebrauch des Verbuns *ἀποτάττεσθαι* bedeutet durch Anlegung der Mönchskleider das der Welt Entsagen. Der entsprechenden Bezeichnung der einen Hälfte eines solchen Doppelaktes als *ἀποταγαί* (in der griechischen Kirche noch bis ins 12. Jahrhundert⁶) muss vielmehr diejenige der anderen als *συνταγαί* gegenübergestanden haben. In beiden Fällen wird es sich mindestens ursprünglich nach dem Vorbild des Taufrituals um die Form einer dreimaligen Frage und Antwort gehandelt haben, wie für die Gestalt der monastischen Gelübdeablegung des Abendlandes die von der Benediktinerregel aufgestellte Forderung des dreifachen Versprechens der *stabilitas loci*, *castitas* und *oboedientia* massgeblich geworden ist. Ja, es ist auch im Osten im Rahmen der Akoluthien der Mönchsweihen bis zur Gegenwart nicht nur jener terminologische Gebrauch von *ἀποτάττεσθαι* bzw. des Substantivs *ἀποταγή*, sondern ein solcher selbst von *συντάττεσθαι* zur Bezeichnung ihres entscheidenden Moments⁷ und die alte Gegenüberstellung der beiden verbalen Begriffe⁸ erhalten.

⁴ Vgl. R. Reitzenstein, *Historia monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen 1916, S.258, und eingehender O. Casel, *Zur Taufliturgie* : Jahrbuch für Liturgiewissenschaft I, S.126/27; drs., *Die Mönchsweihe*, ebenda V, S.1/47, speziell S. 5ff.

⁵ Aus dem ersteren bietet einen Beleg dieses absoluten Wortgebrauchs Palladios, *Hist. Laus.* (Migne PG. XXXIV, Sp. 1217 C). Aus dem letzteren liegen solche bei Leontios von Neapolis in der Biographie des Joannes Eleemosynarius 36f, 44 (Ausgabe von H. Gelzer S.74, Z.26; 75, Z.12; 88, Z.24) vor. Herrschend ist der gleiche absolute Gebrauch auch bei Johannes Moschus, *Prat. Spirit.*, vgl. beispielsweise 32, 69.78.155 (Migne PG. LXXXVII, Sp.2881 A; 2920 A; 2936 B; 3024 C). Ausnahmen bilden die Hinzufügung der dativischen Ergänzung τῷ κόσμῳ bei Palladios, *Hist. Laus.* (a.a.O., Sp.1220 B) wie diejenige der genitivischen τῶν κοσμικῶν bei Leontios in der Biographie des Symeon Salos 14 (Migne PG. XCIII, Sp.1688 C).

⁶ Nach Johannes von Antiochien *Pr. de discipl. monast.* (Migne PG. CXXXII, Sp.112 4 A) : ἔστιν οὖν ἡ δηλωθεῖσα τῶν μοναχῶν ἱερὰ τελετὴ ὡς ἐν ὑπομνήσεως λόγῳ κατὰ μίμησιν τοῦ Θεοῦ βαπτίσματος, ἐν ἀποταγαῖς καὶ συνταγαῖς κατὰ πολὺ ἐργωδεστέραις καὶ φωσερωτέραις συγκειμένη ἡγνῶτα δεύτερον βάπτισμα καὶ τοῦ πρώτου ἀνακαινιστικὸν οἱ Θεοὶ πατέρες ἡμῶν ἐπανάμωσαν. Der spätere, hier anscheinend nicht über das 13. Jahrhundert hinaus zu verfolgende byzantinische Ritus bietet in einer einheitlichen Reihe von Fragen und Antworten, in der sich die monastische Gelübdeablegung vollzieht, die Verbindung geradezu formal entsprechend gestalteter ἀποταγαί und συνταγαί.

⁷ Vgl. *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα* S.200 innerhalb der Ἀκολουθία τοῦ Μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος in einer bezeichnenden Weise als κατήχησις eingeführte Ansprache : Ἡ ἀποταγή τοῖνυν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶ usw. bezw. Ἀποτάσσει γὰρ γονεῦσιν ἀδελφοῖς γυναικὶ τέκνοις usw. und S.206 die Rutrik : Καὶ μετὰ τὸ συντάξασθαι λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ ἱερεὺς.

⁸ Vgl. ebenda S.206 in derselben Ἀκολουθία den Satz : Βλέπεδὲ τίνη συντάσσει, τίνη προσέρχῃ καὶ τίνη ἀποτάσσει.

Die georgische Version des Römerbriefes unter Hervorhebung typisch syrischer Lesarten ins Lateinische übertragen

von

Joseph Molitor

Da die von Akaki Schanidze im Manuskript abgeschlossene und auf alten Handschriften fussende Tifliser Ausgabe des Corpus Paulinum auch 1972 nicht in Druck gegangen ist, wollen wir nach einer Pause von fünf Jahren¹ doch zunächst den textus receptus des Römerbriefes nach der letzten Tifliser Ausgabe des NT von 1963 (Kriegerschrift) in lateinischer Übersetzung bringen und zugleich seine Textgestalt untersuchen. Nach schriftlichem Bescheid von Julius Assfalg dürfte es sich um einen ganz brauchbaren Text handeln, zumal Schanidze höchstwahrscheinlich an der Edition mitbeteiligt war². Ist doch schon auf den ersten Blick eine gewisse Abhängigkeit von der syrischen Überlieferung unverkennbar.

Im lateinischen Volltext fügen wir, wo es aus textkritischen Gründen wünschenswert erscheint, in runden Klammern die georgische Grundbedeutung bei. Spitze Klammern (<>) sagen an, dass zum besseren Textverständnis die so eingeschlossenen Wortteile eigentlich zu tilgen sind. Unbelegbare Übersetzungsfreiheiten (Varianten?) sind unterstrichen, und eckige ([]) Klammern wollen ansagen, dass das eingeklammerte Wort eigentlich so zu ergänzen ist. Die manchmal abweichende Verseinteilung der Tifliser Ausgabe wird beibehalten.

Unter den Strich bringen wir zunächst, durch die kleinen Buchstaben des lateinischen Alphabetes gekennzeichnet, grammatische Erläuterungen. Dann folgen mit fortlaufenden arabischen Ziffern, an die sonstigen hier beigebrachten Anmerkungen sich anfügend, typische Übereinstimmungen mit der syrischen Peschitta (=syph), ebenfalls in lateinischer Übersetzung.

¹ Vergl. Or Chr 52 (1963) S.1-20 : Die georgische Version der Apokalypse (von 978) ins Lateinische übertragen und untersucht (Schluss).

² Die Photokopien der Moskauer Ausgabe (= M) von 1816 (Kirchenschrift) und der Tifliser (= T1) von 1879 (Kriegerschrift) besorgte mir lebenswürdigerweise mein Kollege Assfalg.

AD ROMANOS EPISTOLA SANCTI PAULI APOSTOLI

1,1 Paulus, servus Iesu Christi, vocatus (*verb.*^a apparere-factus) Apostolus, electus in-Evangelio (*gen.*!) <igi = illum>^b Dei, 2 quod praevis pollicitus-est per prophetas eius (= suos) ex (= a) libris³ sanctis 3 propter Filium eius (= suum) qui (+ igi ille)^b genitus-est⁴ ex semine Davithis ut-carnalis (= carnaliter), 4 qui (+ igi)^b demonstratus-est (*verb.*^a apparuit) ut-Filius Dei potentiā et spiritu <illo> sanctitatis⁵, resurrectione <illa> a-mortuis (= ex mortuis)⁶ Iesu Christi Domini nostri, 5 ex quo recepimus gratiam et Apostolatam ad-oboediendum fide omnium gentilium (= Gentium) propter nomen eius, 6 inter quos estis vos quoque vocati (*verb.* apparere-facti) Iesu Christi, 7 omnibus qui estis in Roma, dilecti Dei, vocatis (*verb.* apparere-factis) sanctis, gratia vobis et pax per Deum Patrem nostrum et Dominum Iesum Christum. 8 Primum gratias-ago Deo meo per Christum Iesum propter vos omnes, quia fides (*ege* = ista)^c vestra divulgata est in omni mundo (*verb.* regione). 9 Quia testis mihi est Deus, cui ministro (= servio)⁷ spiritu meo Evangelio Filii eius, quomodo sine-intermissione (*adv.*) memor[iam] vestram facio; 10 semper in orationibus meis precor, ut nunc quidem si sane (= si quomodo tandem) dirigatur mihi⁸ voluntate Dei ire ad-vos. 11 Quia⁹ mihi-libet (= desidero) videre vos, ut tradam quandam vobis gratiam spiritualem ad-confirmationem vestram. 12 Est autem hoc consolari (= consolatio) in vobis [quae] invicem<illa> fides, vestra et mea. 13 Non volo (= nolo) ignorantiam (= ignorare), fratres, quia multipliciter volebam ire ad-vos et retentus-sum hactenus, ut et inter (*verb.* inter quoque) vos fructum quandam habeam, sicut [et] in aliis seminibus (= gentibus). 14 Gentilibus (= Gentibus; gegen syp : Ioniis = Graecis) et Barbaris, sapientibus et stultis debitor sum. 15 Et¹⁰ hoc-modo (= ita) est studium (*verb.* cordis-restitutio) meum, ut vobis quoque, qui estis in Roma, evangelizem. 16 Quia non pudet me Evangelium illud Christi, quia potentia Dei est ut-vivificans (*verb.* vivificator)¹¹ omni credenti : Iudaeo primo et deinde Gentili (= syp). 17 Quia iustitia¹² Dei in eo manifestatur de-fide ad-fidem, sicut scriptum est : Iustus fide vivet¹³. 18 Quia apparenda est ira Dei a-<super>caelo super omnem impietatem et falsitatem hominum, qui veritatem a-falsitate habebant. 19 Quia cognitio

^a *verb.* = verbaliter. — ^b *igi* (ille) = pronomen expletivum. — ^c *ege* (iste, ista, istud) = pronomen expletivum.

³ libris = syp. — ⁴ qui genitus-est = syp. — ⁵ typisch syrische Ausdrucksweise; aber syp hat ausgerechnet hier das seltenere : in spiritu sancto. — ⁶ vgl. syp : ex mortuis. — ⁷ minister = syp. — ⁸ gegen syp : aperiatur mihi via. — ⁹ quia = syp. — ¹⁰ et = syp. — ¹¹ vgl. syp : ad-vitam. — ¹² vgl. rectitudo (= iustitia) syp. — ¹³ vivet = syp.

(= scientia)¹⁴ illa Dei manifesta est inter illos, quia Deus (+ve)^d manifestavit illis. 20 Quia invisibile illud eius ex (=a) creatione¹⁵ mundi (*verb.* regionis) in factis (*verb.* operatis *pass.*) illis ut-notum videtur(= conspicitur), et quotidiana (= sempiterna) potentia eius et Deitas, ut sint illi nōn obloquendi (= inexcusabiles). 21 Quia noverant (*impf.*)¹⁶ Deum, et non¹⁷ sicut-Deum glorificabant illum (= eum)¹⁸ vel gratias-agebant, sed vani facti-sunt (= evanuerunt) deliberationibus (*verb.* cordis cogitationibus), et obtenebratum-est imprudens illud cor eorum. 22 Loquebantur (= dicebant) semetipsos sapientes et delirati-sunt. 23 Et mutabant gloriam illam incorruptibilis Dei ad-similitudinem imaginis <illius> depravabilis (= corruptibilis) hominis et volucrum et quadrupedum et repentium (= serpentium). 24 Propter hoc quoque tradidit illos concupiscentiae (*verb.* cordis-dictioni) cordium eorum ad-immunditiam et ad-insultandum corpora (*verb.* carnes) eorum (= sua) cum illis (= eis), 25 qui (+ *igi*)^b <de>transmutaverunt veritatem Dei ad-falsitatem (= mendacium) et honorem-dabant et ministrabant creatis (= creaturis)¹⁹ et non creanti (= creatori), qui (+ *igi*)^b est benedictus [usque] ad aeternitatem. Amen. 26 Propter hoc tradidit illos Deus passioni <illi> insultationis (= ignominiae), quia matres (= mulieres) eorum <de>-transmutaverunt naturae illum ordinem ad-non-naturam. 27 Isto [-modo] quoque patres (= masculi) eorum reliquerunt naturae illum ordinem matrum (= feminarum), fervefacti-sunt concupiscentiā [in] invicem, patres (= masculi) apud patres (= masculos) ignominiosum operabantur, et restitutionem (= mercedem) illam, quae fas est^c, deceptionis eorum accipiunt^f. 28 Et sicut non tentaverunt (= probaverunt) Deum, ut-forte haberent [eum] cum-cognitione, tradidit illos Deus imperitae menti ad-opus nefarii; 29 repletos omni falsitate; fornicatione²⁰, avaritiā, malitiā (*verb.* malitiositate), plenos invidiā, homicidio, contraitione (= contentione), dolo, malā-consuetudine, desidiā, 30 malignum-loquentes, Deum-contristantes, insultatores, superbos, elatos, acquirentes mali (*gen.*), parentibus inoboedientes, 31 imprudentes, inordinatos, sine-caritate (*verb.* indiligentes), implacabiles, immisericordes; 32 qui ius Dei noverant (*impf.*), quia huiusmodi operatores digni sunt morte; nec solum hoc operantur, sed simulac grat(i)-eis-fiunt (= consentiunt) operationibus illis.

2,1 Propter hoc nōn (*georg. ver*) verbum respondens es, o homo, quicumque iudicas, quia quo (= in quo) iudicas proximum, temetipsum <per>iudicas, quia idem operaris, quod quoque iudicas. 2 Hoc scimus, quia iudicium Dei

^d ve = particula amplificans. — ^e arn (est) = praesens consuetudinis. — ^f iterativus (it.). —

¹⁴ cognitio = *symp.* — ¹⁵ vgl. *symp.*: fundatione (constitutione) *symp.* — ¹⁶ vgl. *symp.*: quia non cognoverunt. — ¹⁷ et non = *symp.* — ¹⁸ glorificaverunt eum *symp.* — ¹⁹ creaturis *symp.* — ²⁰ fornicatione (*secundo loco*!) = *symp.*

verum est propter huiusmodi operadores. 3 Hoc sane cogitas-ne, o homo, qui iudicas huiusmodi operadores illos et operaris (= facis) idem, quoniam tu effugies iudicium Dei? 4 Aut (= an) divitias illas (*verb.* magnificentiam illam) bonitatis eius et sustentationem (= patientiam) et longanimitatem contemnis (*verb.* contemptibilem-facis), nón agnovisti (= ignoras), quia bonitas Dei ad-paenitentiam conducit te? 5 Acerbitate autem ista tua et impaenitente corde thesaurizas tibi metipsi (*gen.*) iram in-die illa irae et apparitionis et iustae-iudicationis Dei; 6 qui rependet (= reddet) unicuique secundum opus eius : 7 patientibus illis operis boni gloriam et honorem et incorruptibilitatem (= incorruptionem) qui quaerunt vitam aeternam; 8 ex contraitione (= offensione) autem illis et inoboedientibus veritatis (!) et obtemperantibus falsitatis (!) — iram et cordis-furorem. 9 Tribulatio et angustia super omnem spiritum (= animam) hominis, operatori mali (*gen.*), Iudaeo²¹ primo et deinde gentili²². 10 Gloria²³ et honor et pax omni operatori boni (*gen.*), Iudaeo primo et deinde gentili²⁴. 11 Quia non est oculorum-[ac]ceptio cum Deo. 12 Quia quicumque illegaliter (= sine lege) peccaverunt, illegaliter (= sine lege) quoque peribunt, et qui in lege peccaverunt, lege quoque iudicabuntur. 13 Quia non auditores legis iustificabuntur coram Deo, sed factores legis iustificabuntur. 14 Quia gentiles (= Gentes) qui legem non habent, cum-natura <illa> legem faciebant²⁵; hi quia legem non habent, sibi metipsi lex sunt : 15 qui demonstrant opus legis descriptum in cordibus eorum (= suis) contestatione (= contestando) ad-eos (= eis) mentis (*verb.* cogitationis) eorum et inter [se] invicem cordis-verba (= cogitationes) accusabunt aut (*om* etiam = *syp*) obloquentur 16 in-die illa, in-qua iudicabit Deus absconditum illud hominum secundum (*verb.* similiter *c. dat.*) Evangelium illud meum per Iesum Christum. 17. Si-igitur tu Iudaeus cognominaris (*verb.* nomen-tibi-imponitur) et requiescis super legem²⁶ et gloriaris Dei (= in Deo) 18 et nosti voluntatem illam et <ex>probas meliora illa. (*verb.* melius illud) et doctus es ex (= a) lege 19 et speras temetipsum <ut>-praecessorem (= ducem) caecorum, <ut> lumen [eorum] qui sunt²⁷ in tenebris, 20 <ut> docentem stultorum (= stultos), <ut> magistrum et habes²⁸ imaginem²⁹ cognitionis (= scientiae)³⁰ et veritatis in lege, 21 qui (+ *ege*)^c doces proximum, temetipsum (*verb.* semetipsum) non doces? 22 Qui praedicas non furtum-facere, furtum facis? Qui loqueris (= dicis) non moechari, moecharis? Qui despicias idola, altaria depopularis?

²¹ vgl. *syp* : Iudaeis. — ²² vgl. *syp* : gentilibus. — ²³ gegen *syp* : gloria autem. — ²⁴ vgl. *syp* : et gentilibus. — ²⁵ etwa zu wörtliche Übersetzung des syrischen Imperfekts, das aber stets Futurbedeutung hat : facient = *syp*? — ²⁶ super legem = *syp*. — ²⁷ vgl. *syp* : eorum qui sunt (*verb.* existunt). — ²⁸ et habes = *syp*. — ²⁹ vgl. *syp* : similitudinem (= imaginem). — ³⁰ *syp* : cognitionis (= scientiae).

23 Qui lege gloriaris, provehendo (= praevaricando) isto legis Deum contemnis? 24 Quia nomen Dei propter vos³¹ blasphematur inter gentiles (= Gentes), sicut scriptum est. 25 Quia circumcisio utilis est, si-igitur legem observas; si-igitur autem praevaricator (*verb.* provehens) eris legis, circumcisio tua incircumcisio facta-est (*verb.* operata-est *pass.*). 26 Nunc igitur, si-igitur incircumciscus ille iustitiam³² legis observat, nonne incircumcisio illa eius ad-circumcisionem adnumerabitur? 27 Et <te->iudicabit cum-natura incircumciscus ille te, qui (+ege)^c libro (= littera) et circumcidendo (= circumcissione) legis praevaricator (*verb.* provehens) es? 28 Quia non qui (+igi)^b manifeste Iudaeus est nec qui manifeste carne circumciscus, 29 non³³ qui occulte Iudaeus est et circumcisionem cordis habet spiritu, non libro (= litterā); cuius (+igi)^b laus non ex hominibus est, sed ex Deo.

3,1 Quidnam igitur amplius est Iudaei illius (= Iudaeo illo), aut quidnam utile (= quae utilitas) est circumcissionis? 2 Perquam (= valde) omni (+ve)^d notā (= modo): Primum igitur, quia credibilia-facta-sunt (= credita sunt) verba Dei. 3 Sed quid? Si increduli quidam facti-sunt (*verb.* operati-sunt *pass.*), numquid igitur incredulitas eorum fidem Dei evanescet (= evacuabit)? 4 Ne fiat. Esto (3.sg.) Deus solus verus, et³⁴ omnis homo falsus, sicut scriptum est: Ut iustificeris [in] verbis tuis et vincas in-iudicando tuo. 5 Si-igitur falsitas nostra iustitiam Dei attingit, quid-nam dicemus? Numquid igitur falsitas est-ne cum Deo, qui mittit (*Iterativ*!) iram eius (= suum)? humaniter loquor. 6 Ne fiat. Si-igitur non, quomodo iudicabit Deus mundum (*verb.* regionem)? 7 Si-igitur veritas Dei meā illā falsitate abundavit ad-glorificationem eius, quid-ubi (= quid adhuc)³⁵ ego sicut peccator iudicor? 8 Et non, sicut blasphemamur (*Iterativ*) et sicut loquuntur (*Iterativ*) aliqui (= quidam) nos loqui (*Terminal*), quoniam (= :) operemur malum, ut accedat nobis bonum? quorum scrutatio (= damnatio) in iudicio est. 9 Nunc igitur quid? num praecellimus (*aor.*!) -ne? Non sane (= nequaquam). Quia praeie culpavimus (= in-iudicium-adduximus) Iudaeos et gentiles (= Gentes; = syp!) omnes subter peccato esse, 10 sicut scriptum est, quoniam: Nemo³⁶ est iustus nec-adhuc unus, 11 nemo est animadvertens (= intelligens), nemo est conquirens Deum (*ger.*); 12 omnes verterunt (= declinaverunt) unaque et³⁷ inanes (= inutiles) facti-sunt; nemo³⁶ est, qui-forte operetur (*aor.*) suavitatem, nemo³⁶ est usque ad unum. 13 Monumentum patefactum est guttur eorum; linguis eorum (= suis) dolose agebant; venenum aspidum in-labiis eorum. 14 Quorum os maledictione et amaritudine plenum est. 15 Celeres sunt pedes eorum ad-effundendum sanguinem (*gen.*). 16 Contritio

³¹ propter vos = syp. — ³² vgl. mandatum (sg.!) syp. — ³³ statt georg. ara (non) vielleicht georg. aramed (sed) zu lesen; vgl. auch syr. ellā (sed), verlesbar in lā(non). — ³⁴ +et = syp. — ³⁵ om et = syp. — ³⁶ nemo = syp. — ³⁷ +et = syp.

(*verb.* confractio) et miseria est in-viis eorum; 17 et viam pacis non agnoverunt. 18 Non est timor Dei coram oculis eorum. 19 Hoc autem scimus, quia quantum lex loquitur, iis loquitur qui (+ *igi*)^b subter lege sunt, ut omne os intermittatur (= obstruatur), et iudicio debitor sit omnis mundus (*verb.* regio) Dei. 20 Quia ex operibus<illis> legis non iustificatur omne carnale (= omnis caro) coram illo, quia ex lege est <pro>cognitio peccati. 21 Nunc autem praeter legem iustitia Dei demonstrata est, testificata per legem et prophetas. 22 Iustitia autem Dei fide Iesu Christi ad<versus> (= in) omnes et super omnes credentes. Quia non est dissidium (= distinctio), 23 quia omnes (+*ve*)^d peccaverunt <-in> et <per>deficientes sunt ex (= a) gloria Dei³⁸. 24 Iustificantur autem³⁹ gratiā eius et⁴⁰ persalvatione illa Iesu Christi⁴¹, 25 quem <+*igi*> praevie praeparavit Deus ut-propitiatorium fide (= per fidem) suo illo (= ipsius) sanguine ad-demonstrationem iustitiae eius (= suae) primorum peccatorum, 26 sustentatione Dei ad-demonstrationem iustitiae eius in-his temporibus, ut sit ille⁴² iustus et iustificans ex fide Iesu. 27 Ubi igitur est gloriatio illa? Num retenta est-ne? Qua-num lege? Num ex operibus-ne? Non, sed ex lege fidei. 28 Quia loquimur⁴³ iustificari hominem fide praeter opera legis. 29 Aut (= an) Iudaeorum-num solum est-ne Deus et non gentilium (= Gentium) quoque? Utique, gentilium (= Gentium) quoque. 30 Exunde (= immo) unus est⁴⁴ Deus, qui iustificat (*Iterativ*) circumcisum fide⁴⁵ et incircumcisum eadem fide. 31 Nunc legem numquid abolemus-ne fide illa? Ne fiat, sed legem confirmamus.

4,1 Quidnam igitur dicemus, invenit (*aor.*) num-ne Abraham, pater ille noster, carnaliter? 2 Si-igitur Abraham ex operibus iustificatus-est, habet gloriationem, sed non ad-<versus> (= apud) Deum. 3 Quid igitur loquitur liber (= scriptura)⁴⁶? Credidit Abraham Deo et adnumeratum-est ei ad-iustitiam. 4 Operatori autem illi merces illa adnumeratur cum-gratia (= ut-gratia), sed cum debito (= ut-debitum); 5 qui (+ *igi*) autem non operatur et credit solum⁴⁷ iustificanti illi impium (*gen.*), ei-adnumeratur fides illa eius ad-iustitiam. 6 Sicut (+ *igi*)^b David loquitur beatitudinem hominis, cui quoque (+ *igi*)^b adnumeravit Deus iustitiam praeter opus : 7 Beati sunt, quibus⁴⁸ [re]mittentur iniquitates (*verb.* illegalitates) et quibus abscondentur peccata. 8 Beatus est⁴⁹ homo, cui non adnumeravit Dominus peccatum. 9 Nunc igitur beatitudo haec super circumcisionem est-ne⁵⁰ aut (= an) incircumcisio quoque? Quia loquimur, quoniam adnumerata-est Abrahae fides

³⁸ = et deficientes ex (=a) gloria Dei syop. — ³⁹ vgl. syop : et iustificantur. — ⁴⁰ et = syop.

— ⁴¹ vgl. syop : in Iesu Christo. — ⁴² vgl. syop : ut ille sit. — ⁴³ Fehlübersetzung aus λογίζομαι (Stamm λογος)? — ⁴⁴ + est = syop. — ⁴⁵ vgl. syop : circumcisionem in fide (= fide). —

⁴⁶ liber = syop. — ⁴⁷ + solum = syop. — ⁴⁸ vgl. syop : beati [sunt] iis, qui (= quibus). —

⁴⁹ + est = syop. — ⁵⁰ vgl. syop : est.

illa : eius (= syp) ad-iustitiam. 10 Quomodo igitur adnumerata-est? in-circumcisione-adhuc fuit aut(= an) in-incircumcisione? Non in-circumcisione, sed in-incircumcisione. 11 Et signum (*verb.* prodigium) recepit circumcisionem illam⁵¹ ad-sigillum (*verb.* ut-anulum) iustitiae fidei <illius> in incircumcisione illa, ut sit ille ut-pater omnium credentium incircumcisorum, ut adnumeretur illis quoque ad-iustitiam, 12 et ut-pater circumcisorum non [qui] circumcisionis illis solum, sed [iis] qui manent super vestigia illa in-circumcisionis patris nostri Abrahæ. 13 Quia non ex lege fuit⁵² pollicitatio illa Abrahamica (= Abrahæ) aut generationi eius, ut sit ille⁵³ heres mundi (*verb.* regionis), sed iustitiâ <illâ> fidei. 14 Quia si-igitur [qui] ex lege <illi> sunt heredes, vacua est fides, et abolitæ sunt pollicitationes 15 Quia lex iram conficit; ubi autem non est lex, ibi nec legis praevaricatio (*verb.* provection)⁵⁴. 16 Propter hoc ex fide, ut gratiâ firma sit pollicitatio illa [quæ] omnis generationis non [eis] qui ex lege solum, sed [eis qui] ex fide quoque Abrahæ, qui est pater nostrum omnium, 17 sicut scriptum est, quoniam : ut patrem multorum seminum statui te coram Deo, cui (+ *igi*)^b credidit, qui (+ *igi*)^b revivificat (*Iterativ*) mortuos et cit (*praes. consuetudinis*) non-ens (= *neutr. acc.*) sicut ens (*acc.*) 18 Qui desperatus <ille> cum-spe credidit, ut sit (fieret) ille ut-pater multorum seminum, secundum (*verb.* similiter *c.dat.*) dictum illud : Hoc-modo (= ita) erit generatio tua. 19 Et non infirmatus-est ille fide, non expertus-est (= consideravit) semetipsum, quia exiguum-adhuc et mortuum corpus (*verb.* carnes) eius, quia centum annorum ubique (= iam fere) fuit, et emortuum-esse (*inf. = subst.*) <illud> vulvae Saræ. 20 In-pollicitatione autem illâ Dei non perdubitavit incredulitate, sed confortatus-est fide, tradidit (= dedit)⁵⁵ gloriam Deo, 21 et corde-plenus (= certior) factus-est (*verb.* operatus-est *pass.*) quoniam qui (+ *igi*)^b pollicitus-est, praevalens est facere quoque. 22 Propter hoc quoque adnumeratum-est illi ad-iustitiam. 23 Non autem descriptum-est propter illum, quia adnumeratum-est illi ad-iustitiam, 24 sed propter nos quoque, quibus et hoc adnumerandum est, qui credimus suscitantî Dominum nostrum (*gen.*) Iesum Christum (*gen.*) a-mortuis, 25 qui traditus-est propter peccata nostra et surrexit propter iustificationem nostram.

5,1 Nunc igitur iustificati sumus fide, et pacem habemus ad<versus> Deum per Dominum nostrum Iesum Christum, 2 ex quo quoque accessimus⁵⁶ fide in-gratia illa, qua quoque stamus et gloriamur spe gloriae⁵⁷ Dei. 3 Non solum hoc, sed gloriamur quoque in tribulationibus. Scimus, quia tribulatio patientiam conficit, 4 patientia autem — probationem, probatio autem — spem. 5 Spes autem non pudore-afficit (*Iterativ*), quia caritas Dei diffusa est

⁵¹ vgl. syp : circumcisionem. — ⁵² + fuit = syp. — ⁵³ vgl. syp : ut sit. — ⁵⁴ vgl. syp : transgressio legis. — ⁵⁵ vgl. syp : et dedit. — ⁵⁶ accessimus = syp. — ⁵⁷ om filiorum = syp.

in cordibus nostris Spiritu Sancto, qui (+ *igi*)^b commodatus est nobis. 6 Quia Christus, dum (+ *igi*)^b nos infirmi-adhuc fuimus (= essemus), in-tempore tantum propter impios (*verb.* atheos) mortuus-est. 7 Quia aegre (= vix) aliquis (= quis) propter iustum moritur (*Iterativ*); propter bonum autem, quis scit, ne-forte et audet (*Iterativ*) aliquis mortem. 8 Manifestavit autem suam illam caritatem [ad]versus nos Deus, quia dum (+ *igi*)^b peccatores adhuc fuimus (= essemus), Christus propter nos mortuus-est. 9 Quanto igitur magis nunc, cum iustificati-sumus sanguine eius, effugiemus nos per eum ex (= ab) ira. 10 Si-igitur, cum inimici fuimus (= essemus), reconciliati-sumus (*verb.* nos-[in]struximus) Deo morte filii eius, quanto magis nunc, cum reconciliati sumus (*verb.* nos-[in]struximus), vivemus vivificatione eius⁵⁸. 11 Non tantum <-hoc> solum, sed gloriamur quoque ad<versus> Deum per Iesum Christum Dominum nostrum, ex (= a) quo nunc reconciliationem hanc accepimus. 12 Propter hoc, sicut (+ *igi*)^b propter unum <illum> hominem peccatum ad-mundum (*verb.* ad-regionem) introgressum-est et peccati [cum-]potentiā (= per peccatum) mors, et hoc-modo (= ita) super omnes homines mors pervenit, [in] quo omnes peccaverunt. 13 Quia [usque] ad legis perventionem (= accessum) peccatum fuit in mundo (*verb.* regione); ut-peccatum autem non adnumeratum fuit praeter legem. 14 Sed <per>-regnabat mors ex (= ab) Adam [usque] ad Mosen et super illos quoque, a- quibus (+ *igi*)^b non peccatum-est (*pass.* = qui non peccaverunt) similiter praevaricationi illi Adae, qui (+ *igi*)^b est ut-nota alterius illius temporis (*pl.t.*). 15 Sed non sicut offensio et isto-modo (= ita) gratia. Quia si-igitur unius illius offensione (= delicto) multi extirpati-sunt, quanto magis⁵⁹ gratia illa Dei et donum illud gratiā <illā> unius <illius> hominis Iesu Christi ad<versus> quoque multos abundavit. 16 Et non sicut propter unum peccatorem-factum [ita] donum illud, quia iudicium illud ex uno illo ad-damnationem, gratia autem illa ex multis offensionibus (= delictis) ad-iustificationem. 17 Quia si-igitur unius illius offensione (= delicto) mors <per>regnabit ex uno illo, quanto magis qui (+ *igi*)^b amplius illud gratiae et donum iustitiae accipiunt in vita, regnabunt ex uno illo Iesu Christo. 18 Sicut (+ *igi*)^b ex una <illa> offensione (= ex uno illo delicto) super omnes homines ad-damnationem, isto [-modo] quoque (= sic et) propter unam <illam> iustitiam super omnes homines ad-iustificationem vitae. 19 Quia sicut (+ *igi*)^b unius <illius> hominis inoboedientiā peccatores introgressi-sunt multi, isto [-modo] (= sic) quoque unius <illius> hominis obtempera- tione iusti introibunt multi. 20 Quia lex [in] medio introivit, ut multiplicaretur peccatum et ubi (+ *igi*)^b multiplicatum est peccatum, ibi⁶⁰ magis trans-abundavit gratia. 21 Ut, sicut (+ *igi*)^b <per>regnabat peccatum in morte,

⁵⁸ vgl. *symp* : vivemus in vita eius. — ⁵⁹ vgl. *symp* : quantum ergo magis. — ⁶⁰ + ibi = *symp*.

isto [-modo] (= sic) quoque gratia regnabit per iustitiam ad-vitam aeternam per Christum Iesum Dominum nostrum.

6,1 Quidnam igitur dicemus nunc? permanebimus num-ne super peccatum illud, ut gratia multiplicetur? Ne fiat. 2 Qui (+ *ese*)^g mortui-sumus peccato (*Instrumentalis*), quomodo igitur deinde vivemus in illo? 3 Aut (= an) non scitis-ne, quia qui (+ *ese*)^g baptizati-sumus (*verb.* lumen-[ac]cepimus) per Christum Iesum, [ad]versus mortem eius baptizati-sumus (*verb.* lumen-[ac]cepimus)? 4 Et consepulti-sumus ei baptismo (*verb.* luminis-[ac]ceptione) illo in-morte eius, ut, sicut (+ *igi*)^b surrexit Christus a-mortuis gloriā Patris, isto [-modo] quoque nos novitate vitae ambulemus. 5 Quia si-igitur complantatio facti-sumus similitudini illi mortis eius, isto [-modo] quoque (= sic et) surrectioni (= resurrectioni) <illi> eius erimus. 6 Hoc scimus, quia vetus ille homo noster cum eo crucifixus-est⁶¹, ut evanescat caro illa peccati, ut⁶² iam-non serviamus nos peccato. 7 Quia, qui (+ *igi*)^b mortuus-est, iustificatus est ex (= a) peccato. 8 Si-igitur mortui-sumus cum Christo, credimus, quia cum eo quoque vivemus. 9 Hoc scimus, quia Christus surrexit a-mortuis, iam-non moriatur, et mors super illum iam-non dominabitur. 10 Quia, qui (+ *igi*)^b mortuus-est, peccato (*Instrumentalis*) mortuus-est semel; qui (+ *igi*)^b autem vivus est (= vivit), vivus est Dei (= vivit Deo). 11 Isto [-modo] quoque vos adnumeramini (= existimate) vosmetipsos ut-mortuos propter peccatum et vivos Dei (= viventes Deo) per Christum Iesum Dominum nostrum. 12 Ne igitur <per>regnet peccatum in-mortali-bus istis carnibus vestris (= in-mortali isto corpore vestro) ad-obtemperandum illud in concupiscentiis vestris eius. 13 Neque praestetis membra ista vestra ut-armaturam falsitatis peccato, sed praestate vosmetipsos Deo, sicut a-mortuis vivi (= viventes), et membra ista vestra ut-armaturam iustitiae Deo. 14 Et peccatum super vos non dominetur (dominabitur), quia non estis subter lege, sed in-gratia. 15 Nunc igitur quid? Num peccabimus-ne, quia non sumus subter lege, sed in-gratia? Ne fiat. 16 Non scitis-ne, quia cui (+ *igi*)^b praestitistis [vos]metipsos ut-servos obtemperationis, servi estis [eius] cui (+ *igi*)^b obtemperavistis, sive peccato ad-mortem aut ad-obtemperationem iustitiae? 17 Gratia[s] (*verb.* gratia⁶³) Deo, quia fuistis servi peccati et⁶⁴ obtemperantes facti-estis corde, in quam (+ *igi*)^b (*scil.* notam = formam) traditi-estis <ad-> notam magisterii. 18 Nunc autem liberati-estis ex (= a) peccato, et in-servitutem-redacti-estis in-iustitia. 19 Humanum loquor propter infirmitatem carnium vestrarum (= corporis vestri) : sicut (+ *igi*)^b praestitistis membra illa vestra ad-serviendum (= servire) immundi-

^g *ese* (hic, hi) = pronomen expletivum.

⁶¹ vgl. syp : crucifixus-est cum eo. — ⁶² ut = syp. — ⁶³ gratia = syp. — ⁶⁴ et = syp.

tiae et iniquitati ad-iniquitatem, isto [-modo] quoque (= sic et) nunc praestate membra ista vestra ad-serviendum (= servire) iustitiae ad-sanctitatem. 20 Quia, ubi-quoque (= quando) servi fuistis peccati, sui (*verb.* capitis) domini (= liberi) fuistis ex iustitia. 21 Quid (= quem) igitur fructum habebatis tunc, propter quod istic vos-pudet? Quia perfectio (= finis) eorum mors est. 22 Nunc autem liberati estis ex (= a) peccato et in-servitutum-redacti Dei, et habetis fructum vestrum ad-sanctitatem, et in-perfectione (= in fine) vitam aeternam. 23 Quia viaticum (= stipendium) peccati mors est⁶⁵, donum autem Dei⁶⁶ — vita aeterna per Christum Iesum Dominum nostrum.

7,1 Aut (= an) non scitis, fratres, quia cognitoribus <illis> legis loquor, quoniam lex dominatur super hominem⁶⁷, quanto tempore vivax est ille? 2 Quia mariti-uxor mulier [usque] ad-mortem mariti colligata est lege; si-igitur autem mortuus-fuerit maritus ille, liberata est illa ex (= a) lege illa mariti. 3 Nunc igitur in-vita mariti (= vivente marito) adultera vocabitur, si adhaeserit marito alio; si-igitur autem mortuus-fuerit maritus eius, libera est illa ex (= a) lege illa, ut non sit adultera, si adhaeserit marito alio. 4 Propter hoc vos quoque, fratres mei, mortui-eratis ex lege carnibus illis (*Instrumentalis* = corpore illo) Christi, ut sitis vos alii (= alterius) illius, a-mortuis exstantis, ut fructum proferatis⁶⁸ Dei (= Deo). 5 Quia dum (+ *igi*)^b fuimus in carne (*pl.t.*!), passiones illae peccatorum ex lege illa fiebant in membris nostris, ut fructum reciperemus mortis; 6 nunc autem liberati sumus ex (= a) lege illa et mortui-sumus, qua (+ *igi*)^b apprehensi fuimus, ut serviamus nos renovato spiritu et non inveteratis libris (= litteris). 7 Quidnam igitur dicemus? lex num peccatum est-ne? Ne fiat. Sed peccatum non noveram (*impf.*), at (= nisi) ex lege. Quia concupiscentiam non noveram, si-igitur-forte non lex loquebatur, quoniam: ne concupisces. 8 Causam igitur invenit peccatum⁶⁹ ex mandato illo et confecit mecum omnem concupiscentiam: quia praeter legem (= absque lege)⁷⁰ peccatum mortuum-est. 9 Ego autem vivus fui⁷¹ aliquando praeter legem (= absque lege), et ubi (= quando) pervenit mandatum illud, peccatum revixit. 10 Et ego⁷² mortuus-sum; et inventum-est mihi mandatum illud, quod fuit ad-victim (= ad vitalitatem), idem ad-mortem. 11 Quia peccatum illud causam accepit ex(= a) mandato, decepit me et per illud me-occidit⁷³. 12 Adhinc lex sancta est⁷⁴, et mandatum illud sanctum et iustum et bonum. 13 Nunc igitur bonum illud num mors mihi-factum-est-ne? Ne fiat. Sed peccatum illud, ut [ap]pareat ut-peccatum bono illo, quod factum-est (*verb.* operatum-est *pass.*) mihi mors, ut sit ut-exuberans peccator peccatum illud ex (= a) mandato illo. 14 Hoc scimus, quia lex spiritualis est,

⁶⁵ + est = syp. — ⁶⁶ vgl. syp: et donum Dei. — ⁶⁷ vgl. syp: super virum (= hominem). — ⁶⁸ vgl. syp: ut detis. — ⁶⁹ invenit peccatum = syp. — ⁷⁰ praeter legem (= absque lege) = syp. — ⁷¹ vivus fui = syp. — ⁷² et ego = syp. — ⁷³ vgl. syp: occidit me. — ⁷⁴ sancta est = syp.

ego autem carnalis sum et⁷⁵ venundatus in peccato. 15 Quia quod (+ *igi*)^b operor, non scio, quia non quod (+ *igi*)^b ego volo, hoc operor, sed quod (+ *igi*)^b mihi-odio-est, hoc facio. 16 Si-igitur autem, quod (+ *igi*)^b ego non volo et illud facio, contestis sum legis (= consentio legi), quia bona est. 17 Nunc igitur iam-non ego operor illud, sed quod (+ *igi*)^b <per>habitans est mecum peccatum. 18 Quia scio, quoniam iam-non <per>habitans est mecum, hoc (+ *igi*)^b est, in-carne mea (*pl.t.*), bonum, quia voluntas illa ante me-<sita-> est, operari autem bonum illud (*gen.*) non invenio. 19 Quia non quod (+ *igi*)^b volo bonum, illud facio, sed quod (+ *igi*)^b non volo malum, illud operor (= facio). 20 Si-igitur autem quod (+ *igi*)^b ego non volo et illud facio, iam-non operor illud, sed quod (+ *igi*)^b <per>habitans est mecum peccatum. 21 Num inveniam-ne legem, quod volam (*fut.*) me facere bonum, quia ante me malum situm-est. 22 Quia condelector legi Dei interiore illo homine. 23 Et specto aliam legem in membris meis, quae (+ *igi*)^b repugnat legi illi mentis meae et captivum-ducit me lege illa peccati. quae (+ *igi*)^b est in membris meis. 24 Miser (= infelix) ego hic homo! Quis-nam me-[ab]-solvat ex carnibus his (= a corpore hoc) huius mortis? 25 Gratias-ago⁷⁶ Deo per Christum Iesum Dominum nostrum. Nunc igitur ipse ego mente mea⁷⁷ servio legi Dei, carnibus (= carne) autem legi peccati.

8,1 Null(a) unquam condemnatio est nunc per Christum Iesum ad-eos (= iis), qui (+ *igi*)^b non secundum carnem (*pl.t.*) ambulant, sed secundum spiritum⁷⁸. 2 Quia lex spiritus vitae per Christum Iesum liberavit me ex(= a) lege illa peccati et mortis. 3 Quia impossibile illud legis, quo infirmus fui propter carnem illam (*pl.t.*), Deus filium suum misit⁷⁹ similiter carni illi (*pl.t.*) peccati et propter peccatum, et iudicavit peccatum illud carne sua (*pl.t.*)⁸⁰, 4 ut iustitia illa legis consummaretur inter nos, qui non carnaliter (= secundum carnem) nos-vertimus (= ambulamus), sed spiritualiter (= secundum spiritum). 5 Quia qui (+ *igi*)^b carnaliter (= secundum carnem) sunt, [quod] carnis (*pl.t.*) consultant, qui (+ *igi*)^b autem spiritualiter (= secundum spiritum) sunt, [quod] spiritūs. 6 Quia consultatio⁸¹ illa carnis (*pl.t.*) mors est, consultatio illa autem spiritūs vita est et pax. 7 Quia consultatio illa carnis (*pl.t.*) inimicitia est Dei; quia legi illi Dei nōn (georg. *ver*) subdita-est et nec potentia ei-est. 8 Quia qui (+ *igi*)^b in carne (*pl.t.*) sunt, Deo (*gen.*) gratos-fieri nōn potentia-eis est. 9 Vos autem non estis⁸² in carne (*pl.t.*), sed [in] spiritu, si-igitur spiritus Dei <per>habitans est inter vos. Si-igitur aliquis Spiritum Christi non habet, hic non est eius. 10 Si-igitur Christus inter vos est, carnes (= corpus)-forte mortuae sunt (= mortuum

⁷⁵ +et = syp. — ⁷⁶ gratias-ago = syp. — ⁷⁷ +mea = syp. — ⁷⁸ +iis qui non secundum carnem ambulant sed secundum spiritum syh. — ⁷⁹ misit = syp. — ⁸⁰ +sua = syp. — ⁸¹ vgl. syp : cogitatio (opinio). — ⁸² +estis = syp.

est) propter peccatum, spiritus autem vivus⁸³ propter iustitiam. 11 Si-igitur Spiritus ille suscitantis Iesum a-mortuis habitans est⁸⁴ inter vos, qui (+ *igi*)^b suscitavit Christum a-mortuis, revificabit mortales quoque (+ *ege*)^c carnes (= corpora) vestras per <per>habitantem (+ *igi*)^b inter vos Spiritum eius. 12 Nunc igitur, fratres, penes-nos-est non caro (*pl.t.*) (= debitores non sumus carni), ut carnaliter vivamus. 13 Quia, si-igitur carnaliter vivetis, <per>-moriendi estis; si-igitur autem spiritu carnis (*pl.t.*) opus mortificabitis, vivetis. 14 Quia qui spiritu Dei ambulant, hi sunt filii Dei. 15 Quia non acceptus-est-[a] vobis spiritus <ille> (= accepistis spiritum) servitutis, ut-forte rursum timeatis, sed acceptus-est-[a] vobis spiritus <ille> (= accepistis spiritum) filiorum-adoptionis, quo clamamus : Abba, Pater. 16 Idem (= ipse) Spiritus testificatur spiritui huic nostro, quia sumus liberi (τέκνα) Dei. 17 Si-igitur autem fili[i], here[de]s quoque, here[de]s Dei pariter et cohere[de]s Christi, si-igitur cum eo patiemur, cum eo quoque glorificabimur. 18 Quia ego hoc [-modo] (= ita) cogito (*verb.* mihi-cogitatur), quoniam nón dignae sunt passiones illae huius temporis cum altera gloria, quae apparenda est [ad]versus nos. 19 Quia suspicio (= exspectatio) illa creationis apparitionem illam filiorum Dei exspectat. 20 Quia vanitati subdita-est creatura (*verb.* creatum) non cum-voluntate, sed per eum, qui (+ *igi*)^b subdidit, cum-spe. 21 Quia a-se (= ipsa) illa quoque creatura (*verb.* creatum) libera-fiet ex (= a) servitute corruptibilitatis in-libertate⁸⁵ (*verb.* nobilitate) illa gloriae liberorum (τέκνων) Dei. 22 Scimus, quia omnis creatura (*verb.* creatum) nobiscum <con>-gemiscit (*Iterativ*) et <con>dolet hactenus. 23 Non solum-tamen illa, sed a-se (= ipsi) nos-quoque, qui (+ *ese*)^g primum fructum (= primitias) spiritūs habemus, a-se (= ipsi) nos-quoque in nobismetipsis gemimus et filiorum-adoptionem illam exspectamus⁸⁶, persalvationem illam carnum nostrarum (= corporis nostri). 24 Quia cum-spe vivimus⁸⁷ (= salvi facti sumus). Spes autem [quae] videtur (*part. pass.*) non est spes, quia quod (+ *igi*)^b aliquis spectat, quid adhuc num sperat? 25 Nos autem, quod non spectamus, speramus, quia cum-patientia exspectamus. 26 Isto-eodemmodo et Spiritus quoque ille coadiuvat (*Iterativ*) infirmitatem nostram; quia quid-forte oravimus (*aor.* = oremus), quomodo (+ *igi*)^b fas-est, non novimus (*praes.*), sed a-se (= ipse) ille spiritus intercessor est propter nos gemitibus (*verb.* spirit(u)-dictis) <illis> inenarrabilibus. 27 Qui (+ *igi*)^b autem conquirens est corda, novit (*praes.*), si quid est consultatio <illa> Spiritūs⁸⁸, quia ad<versus> (= secundum) Deum intercessor est propter sanctos. 28 Hoc scimus, quia Deum diligentibus omne (+ *ve*^d = omnia)

⁸³ vgl. *syp* : vivus est. — ⁸⁴ vgl. *syp* : habitans (= habitat). — ⁸⁵ vgl. *syp* : in libertate. —

⁸⁶ vgl. *syp* : et exspectamus filiorum-adoptionem. — ⁸⁷ vivimus = *syp*. — ⁸⁸ vgl. *syp* : ille scit quid est cogitatio spiritus.

bene-succedit ad-bonum, qui (+ *igi*)^b <cum->praecepto vocati (*verb.* apparere-facti) sunt. 29 Quia quos (+ *igi*)^b praescivit, praevie definivit (= praedestinavit) ut-conformes imagini (*gen.*) illi (*gen.*) Filii sui, ut sit ille primogenitus inter multos fratres. 30 Quos (+ *igi*)^b autem praevie definivit (= praedestinavit), illos quoque vocavit; et quos (+ *igi*)^b vocavit, illos quoque iustificavit; et⁸⁹ quos (+ *igi*)^b iustificavit, illos quoque glorificavit. 31 Quidnam igitur dicemus propter hoc? si-igitur Deus ad nos versus (= pro nobis) est, quis est maligne-faciens (= malefactor) ad-vos? 32 Qui (+ *igi*)^b Filio quoque suo non pepercit, sed propter nos omnes tradidit illum, quomodo igitur non una-cum illo omne (+ *ve*^d; = omnia) donabit nobis⁹⁰? 33 Quis est culpans (= accusans) electos illos Dei? Deus est iustificans⁹¹. 34 Et quis est <per>iudicans (= damnans)⁹²? Christus Iesus, qui mortuus-est, magis (= immo) adhuc surrexit, qui (+ *igi*)^b est a-dextris Dei, qui quoque intercessor est propter nos. 35 Quis seiunget nos in-caritate (caritati) illa (illi) Christi: tribulatio aut (= an) angustia, persecutio aut (= an) fames, nuditas aut (= an) quassatio (= anxietas) aut (= an) gladius? Sicut scriptum est: 36 Quia propter te mortificamur nos quotidie et adnumeramur (= aestimamur) nos, sicut oves ad-mortem-destinati. 37 sed in-hoc omni summe (= *ὕπερ*-) vincimus nos per illum, qui quoque (+ *igi*)^b perdilexit nos. 38 Quia credo ego, quoniam nec mors, nec vita, nec angeli, nec principationes (= principatūs) nec potentiae, nec hic mundus (*verb.* haec regio). nec ille mundus (*verb.* illa regio), 39 nec altitudines, nec profunditates, nec alia creatura (*verb.* creatum) praevalebit nos semovere (*verb.* ad-semovendum) in-caritate (caritati) Dei, quae est per Christum Iesum Dominum nostrum.

9,1 Verum (= veritatem) loquor per Christum et⁹³ non mentior contestando mihi (*verb.* ad-me) (= contestante mihi) mente mea (*verb.* contestatione mentis meae) [in] Spiritu sancto, 2 quia tristitia est mihi⁹⁴ (*verb.* ad-me) magna et indeficiens afflictio cordis mei. 3 Quia orabam (= cupiebam) anathema (*verb.* devotum)-esse memetipsum ex (+ a) Christo propter fratres meos et⁹⁵ cognatos (*verb.* generationes) nostros carnaliter (= secundum carnem), 4 qui (+ *igi*)^b sunt Israelitae, quorum fuit⁹⁶ filiorum adoptio et gloria et pollicitatio (= testamentum) et legislatio et ministerium⁹⁷ et annuntiatio, 5 quorum fuerunt patres et ex quibus Christus carnaliter (= secundum carnem), qui (+ *igi*)^b est Deus⁹⁸ super omnes (omnia), benedictus [usque] ad aeternitatem. Amen. 6 Non autem esse-poterat, quomodo-forse conciderit (*aor.*) verbum Dei, quia non omnes [qui] ex Israel hi sunt⁹⁹ Israel, 7 nec sunt generationes (= semen) Abrahae omnes filii (*verb.* liberi), sed ex Isaac

⁸⁹ et = *symp.* — ⁹⁰ *vgl. symp.*: dabit nobis. — ⁹¹ *vgl. symp.*: Deus[est] iustificans. — ⁹² *vgl. symp.*: quis-est damnans. — ⁹³ + et = *symp.* — ⁹⁴ est mihi = *symp.* — ⁹⁵ et = *symp.* — ⁹⁶ + fuit = *symp.* — ⁹⁷ ministerium = *symp.* — ⁹⁸ qui exsistit (= est) Deus = *symp.* — ⁹⁹ *vgl. symp.*: [hi] exsistunt.

vocabitur tibi generatio (= semen). 8 Hoc (+ *igi*)^b est, non tamen filii (*verb.* liberi) carnis (*pl.t.*) hi sunt filii (*verb.* liberi) Dei, sed filii (*verb.* liberi) illi pollicitationis (= promissionis) adnumerati-sunt ad-generationem. 9 Quia ex pollicitatione est ¹⁰⁰verbum hoc, quoniam : In tempore tantum hoc veniam et erit Sarae filius. 10 Et non solum haec (*f.*)¹⁰¹, sed Rebeccae quoque ex uno lecto <positi-> fuerunt (= fuerunt) (duo filii) ex Isaac, patre nostro. 11 Quia nondum ubi (*temp.*) geniti fuissent, nec fecissent (*verb.* ab-eis operatum (*pass.*) -erat) quid bonum vel malum, ut electione propositum (*verb.* ante-paeparatio) illud Dei maneret. 12 Non ex operibus, sed ex illo, qui (+ *igi*)^b vocavit, quia dictum-est ei, quoniam : senior¹⁰² serviet minori illi. 13 Sicut scriptum est, quoniam : Iacob perdilexi, Esau autem odivi. 14 Quid-nam igitur dicemus ? numquid falsitas (= iniquitas) num-ne et cum Deo ? Ne fiat. 15 Quia Mo[y]si hoc-modo (= ita) loquitur : Commiserebor, cuius (*verb.* quem) (+ *igi*)^b commiserebor, et excipiam, quem (+ *igi*)^b excipiam. 16 Nunc igitur non cui (+ *igi*)^b in-voluntate-est (= volentis), nec [ei] qui currit (= currentis), sed [ei] quem miseret Deus (= miserentis est Deus). 17 Quia loquitur liber (= scriptura) Pharaoni, quoniam : Suscitavi (+ *ve*)^d propter hoc te, ut ostendam super te potentiam meam et ut divulgetur nomen meum in omni terra. 18 Nunc igitur, quem (= cuius) vult Deus, commiseretur, et quem vult, indurat. 19 Numquid-igitur dices mihi : et quid adhuc culpatur (= conqueritur) ? quia voluntati eius quis-num restitit ? Nunc igitur¹⁰³, tu quis es, qui verbum respondes Deo ? Dicet numquid num-ne factum (= figmentum) [con]factori : Propter quid (= quare) hoc-modo (= sic) confecisti me ? 21 Aut (= an) non potestas-ei-est-ne figulo illi luti illius ex eadem massa ad-confectionem (= conficere) quoddam ad-honestum (= in honorem) vas et¹⁰⁴ quoddam ad-inhonestum ? 22 Si-igitur vult Deus¹⁰⁵ ostendere iram suam et scire-facere potentiam suam, qui pertulit multā longanimitate <super> vascula illa irae praeparata ad-perditionem, 23 et ut ostenderet divitias (*verb.* magnificentiam) illas (*pl.t.*) gloriae eius (= suae) super vascula (= vasa) illa misericordiae, quae (+ *igi*)^b praevie praeparavit ad-glorificationem, 24 quos (+ *ese*)^g <trans>vocavit nos non solum <si> ex Iudaeis, sed ex gentilibus (= Gentibus) quoque ? 25 Sicut in Osee loquitur : Vocabo non populum meum ut-populum meum et non dilectum meum ut-dilectum. 26 Et erit in-loco illo, ubi (+ *igi*)^b dixit illis : Non populus meus vos, ibi vocabuntur <ut-> filii Dei vivi. 27 Isaias autem clamat propter Israel : Et-si <quoque> erit numerus ille filiorum Israel<is> sicut arena maris, superfluum (= reliquiae) tantum vivet¹⁰⁶. 28 Quia verbum consummans et abbreviatum in iustitia,

¹⁰⁰ + est = syp. — ¹⁰¹ + haec (*f.*) = syp. — ¹⁰² senior = syp. — ¹⁰³ vgl. syp : Tu ergo. — + et = syp. — ¹⁰⁵ vult Deus = syp. — ¹⁰⁶ vivet = syp.

[quoniam verbum abbreviatum] faciet Dominus super terram. 29 Et sicut (+ *igi*)^b praedixit Isaias, [-] nisi-forte Dominus Sabaoth reliquisset nobis semen, sicut Sodomitae-forte confecti-essemus et Gomorrhaeis-forte assimilat-essemus. 30 Nunc igitur quid-nam dicemus? Quia gentiles (= Gentes), qui non persequabantur iustitiam, adepti-sunt iustitiam, iustitiam autem ex fide. 31 Israel autem persequabatur legem <illam>iustitiae et legem <illam> iustitiae non pertetigit. 32 Propter quid num? Quia non ex fide, sed sicut ex operibus legis, quia offensati-sunt in-saxo offensationis (= offensionis), 33 sicut scriptum est: Ecce en colloco in Sion saxum offensationis (= lapidem offensionis) et petram decept[at]ionis; et omnis qui credit in-eum, nequaquam eum pudebit.

10,1 Fratres, voluntas cordis mei et precatio mea ad<versus> Deum propter Israel est ad-victum (= vitalitatem)¹⁰⁷. 2 Testificor illis, quia invidiam (= aemulationem) divinam habent, sed non cognitione¹⁰⁸. 3 Quia ignari fuerunt illi ex (= a) iustitia Dei et suam illam iustitiam quaerebant ad-confirmandum (= confirmare) et iustitiae Dei non subditi-sunt. 4 Quia terminus (= finis) legis Christus est¹⁰⁹ ut-vivificator omnis credentis. 5 Quia Moses describit iustitiam illam ex lege, quoniam: Qui operabitur (= faciet) illud¹¹⁰ homo, vivet in ea. 6 Ex fide autem iustitia hoc-modo (= ita) loquitur: Ne loquaris in-corde tuo: quis ascendet ad-<super>caelum? hoc (+ *igi*)^b est Christum (*gen.*) desuper-ducere. 7 Aut quis de<orsum>ibit ad-abyssum? hoc (+ *igi*)^b est Christum (*gen.*) a-mortuis subducere (*nom.*). 8 Sed quid loquitur scriptum (= Scriptura)? Propinquum tibi est verbum istud in-ore tuo et in-corde tuo; hoc (+ *igi*)^b est verbum fidei, quod praedicamus. 9 Quoniam si confessus-eris ore tuo Dominum Iesum et credideris corde tuo quia Deus suscitavit illum a-mortuis, vives¹¹¹. 10 Quia corde credis ad-iustitiam, ore autem confiteris ad-vitalitatem (*verb.* victum)¹¹². 11 Quia loquitur liber (= Scriptura): Omnis qui crediderit ad<versus> eum, nequaquam eum-pudebit¹¹³. 12 Quia non est dissidium Iudaei et gentilis (= Graeci; vgl. *syp*: gentilium), quia ipse est Dominus omnium, qui divites-facit omnes, qui appellant (= invocant) eum. 13 Quia omnis qui appellabit (= invocabit) nomen Domini, vivet¹¹⁴. 14 Quomodo igitur appellabunt (= invocabunt), ad<versus> quem non crediderunt? Aut quomodo<-num> credent [ei], quem non audierunt? Aut quomodo<-num> audient praeter praedicationem? 15 Aut quomodo <-num> praedicabunt, nisi emittantur? Sicut scriptum est: Quomodo (= quam) speciosi sunt pedes evangelizantium illorum pacem, qui evangelizant bonum? 16 Sed non omnes audierunt¹¹⁵ evan-



¹⁰⁷ vgl. *syp*: ut vivant. — ¹⁰⁸ vgl. *syp*: in cognitione. — ¹⁰⁹ + est = *syp*. — ¹¹⁰ vgl. *syp*:

¹⁰⁴ haec. — ¹¹¹ vives = *syp*. — ¹¹² vgl. *syp*: vitam. — ¹¹³ = pudebit *syp*. — ¹¹⁴ vivet = *syp*. —

¹¹⁵ vgl. *syp*: oboedierunt.

gelium illud (*verb.* quod-evangelii illius). Quia Isaias loquitur : Domine, quisnam credet auditum (*verb.* audibile) nostrum ? 17 Nunc igitur fides sane ex auditu est¹¹⁶, auditus autem verbo Dei¹¹⁷. 18 Sed dicemus : Numquid-igitur non audit¹¹⁸ ? Sed loquitur, quoniam : In-omni terra¹¹⁹ egressa-est vox eorum, et in-marginibus terrae (*verb.* regionis) verba eorum. 19 Sed loquor : Numquid-igitur Israel non agnovit ? Ut-primus Moses loquitur : Ego ad-aemulationem-adducam vos super non generationem illam et generatione illa imprudenti suscensere-faciam vos. 20 Isaias autem audet et loquitur : Inventus-sum [ab] iis, qui me non quaerebant et¹²⁰ permanifestatus-sum iis, qui me non interrogabant. 21 Ad<versus> autem Israel loquitur : In-die omni <ex>levavi manus meas ad<versus> populum inoboedientem et contradicentem.

11,1 Loquor igitur : Numquid seiunxit Deus populum suum ? Ne fiat et quia ego quoque Israelita sum, ex semine Abrahae, ex tribu Benjamin. 2 Non seiunxit Deus populum suum, quem (+ *igi*)^b praescivit. Aut (= an) non scitis [quod] Eliae (= in-Elia), quidnam loquitur liber (= Scriptura) ? ut (+ *igi*)^b (= quemadmodum) occurrit Deo ad-accusandum Israel (*gen.*) et loquitur : 3 Domine, prophetas tuos exstirpaverunt et¹²¹ altaria tua destruxerunt ; et ego restavi (= relictus-sum) unicus et quaerunt spiritum meum (= animam meam). 4 Sed quid loquitur ei divinum praeceptum verbi ? Relictum-est mihimetipso (*gen.*) septem millia virorum (*nom.pl.*), qui non inflexerunt genua eorum (= sua) [ante] Baal (*gen.*). 5 Isto [-modo] quoque (= sic et) igitur et nunc quoque in-tempore hoc superfluum (= reliquiae) cum-[e]lectione gratiā<illā> factum-est¹²². 6 Si-igitur autem cum-gratia, iam non ex operibus ; si-igitur non (= alioquin), gratia illa iam-non adnumerabitur ut-gratia. Si-igitur ad-hoc (*adv.*) ex operibus, iam-non est gratia, exunde opus hoc iam-non est opus¹²³. 7 Nunc igitur quid ? Quod quaerit Israel, hoc non assecutus-est ; electum (= electio) autem illud consecutum-est (= illa consecuta-est), et alii (= ceteri) illi excaecati-sunt. 8 Sicut scriptum est : Commodavit (= dedit) illis Deus spiritum tristitiae, oculos, ut non spectent, et aures, ut non audiant (*impers.*) usque ad hodiernum diem. 9 Et David loquitur : Fiat (*verb.* operetur *pass.*) mensa (*verb.* tabula) eorum coram illis [in-]pedicam (*Prädikativ*) et [in-]captionem et [in-]remunerationem et [in-]deceptionem ad eos (= illis). 10 Obtenebrentur (*imp.*) oculi eorum, ne spectent, et tergum eorum semper [in]curva. 11 Loquor autem : Numquid-igitur [ab-]eis-offensum-est, ut corruerent ? Ne fiat. Sed eorum illā offensione vita¹²⁴

¹¹⁶ + est = syp. — ¹¹⁷ = Dei syp. — ¹¹⁸ Verlesung von syr.  zu  ? — ¹¹⁹ in omni terra = syp. — ¹²⁰ vgl. syp : qui non quaerebant me. — ¹²¹ + et = syp. — ¹²² vgl. syp : residuum illud superfuit (*verb.* moratum-est) <in> electione gratiae. — ¹²³ vgl. syp ; + si autem in operibus, non est ex gratia ; et si non, opus non existit (= est) opus. — ¹²⁴ vita = syp.

gentilibus (= Gentibus) facta-est (*verb.* operata-est *pass.*) ad-invid[ia]m eorum. 12 Si-igitur autem offensa illa eorum divitiae (*verb.* magnificentia) mundi (*verb.* regionis), et diminutio illa eorum divitiae gentilium (= Gentium), quanto magis plenitudo illa eorum? 13 Vobis autem loquor, gentilibus (= Gentibus) istis: Quamdiu sum ego gentilibus (= Gentium) Apostolus, ministerium hoc meum glorificabo, 14 si solum ad-aemulationem-adducam carnem meam (*pl.t.*) et vivificem¹²⁵ aliquos (= quosdam) ex illis. 15 Quia si-igitur decisio illa eorum reconciliatio mundi (*verb.* regionis), quanta-ne exceptio eorum, nisi vita ex mortuis? 16 Si-igitur autem initium illud sanctum est, et massa quoque; et si-igitur radix illa est¹²⁶, et rami eius. 17 Si-igitur ex ramis eius aliqui (= quidam) effracti-sunt, tu autem campestris olei-baca (= camprestis oliva) fuisti et insertus-es super illos et comparticeps radicis et pinguetudinis olei-bacae (= olivae) factus-es (*verb.* operatus (*pass.*)-es), 18 ne glorieris ramorum illorum. Si-igitur gloriaris, non-tamen tu radicem illam baiulas (*verb.* radix illa a-te-baiulatur), sed radix illa te. 19 Dices: Si-igitur effracti-sunt rami<illi>, ut ego inserar-ne, 20 bene. Illi incredulitate eorum effracti-sunt, tu autem fide stas; ne [ex]altes, sed timeas. 21 Si-igitur Deus cum-natura (= naturalibus) ramis non pepercit, numquid igitur tibi quoque non parcet. 22 Nunc igitur vide bonitatem et severitatem Dei: super corruentes illos severitatem, super te autem bonitatem¹²⁷, si-igitur manseris super bonitatem illam; si-igitur non, tu quoque (+ *ve*)^d abscidēris. 23 Et illi¹²⁸, si non permanserint super incredulitatem eorum, inserentur (+ *ve*)^d; quia praevalens (= potens) est Deus rursum inserere eos. 24 Si-igitur tu ex naturali (*verb.* cum-natura) illa abscisus-es campestri-olivā (= oleastro) et contra (*verb.* extra) naturam insertus-es in-bona oliva, quanto magis illi cum-natura inserentur super suam (+ *ve*) olivam? 25 Non volo (= nolo) ignorantiam vestram (= ignorare vos), fratres, mysterii huius (= mysterium hoc), ut non sitis vobismetipsis (*verb.* a-semetipsis) sapientes, quia caecitas¹²⁹ adtempus subsecuta-est in-Israel, donec plenitudo illa gentilium (= Gentium) introgrederetur. 26 Et hoc-modo (= ita) omnis Israel vivet¹³⁰, sicut scriptum est: Veniet a-Sion salvator¹³¹ et ¹³² convertet ex impietate Iacob. 27 Et haec est per me illa ad<versus> eos pollicitatio (= testamentum), quando delebo peccata eorum. 28 Ex Evangelio illo inimici vobis, ex electione autem dilecti propter patres. 29 Quia impaenitentes (= sine paenitentia) sunt gratiae illae (= dona illa) et vocationes (*verb.* citationes) Dei. 30 Quia sicut (+ *igi*)^b vos quoque aliquando inoboedientes facti-estis Deo, nunc autem misericordiam-consecuti-estis eorum illā inoboedientiā. 31 Isto [-modo] quoque (= sic et) hi

¹²⁵ vivificem = *symp.* — ¹²⁶ + est = *symp.* — ¹²⁷ om Dei = *symp.* — ¹²⁸ et illi (om sed) = *symp.*

¹²⁹ lies georg. sibrm³ (caecitas) statt georg. sibrdzne (sapientia). — ¹³⁰ vivet = *symp.* — ¹³¹ salvator = *symp.* — ¹³² + et = *symp.*

inoboedientes facti (*verb.* operati *pass.*)-sunt nunc¹³³ propter vestram permisericordiam, ut illi quoque permisericordiam-consequantur. 32 Quia conclusit Deus omnes (+ *ve*)^d in-inoboedientia, ut omnes commiseriantur (*pass.* = omnium commiseriatur). 33 O profunditas divitiarum (*sg.*) et sapientiae et cognitionis (= scientiae) Dei! Quomodo (= quàm) inexplorabiles sunt scrutationes illae (= iudicia) eius et inexplorabiles (= investigabiles) sunt viae eius! 34 Quia quis agnovit mentem (*verb.* cogitationem) Domini? Aut quis <con>-consultator fuit ei¹³⁴? 35 Aut quis praevidit quiddam illi (= ei) et rursum retribuet ei? 36 Quia ex eo et per eum et ad<versus> (= in) eum est omne, ad-eum (= ei) gloria de-aeternitate [usque] ad aeternitatem¹³⁵. Amen.

12,1 Oro (*om* itaque!) vos, fratres, propter <per>misericordiam Dei, ut praestetis corpora (*verb.* carnes) ista vestra ut-hostiam vivam, sanctam, gratam Deo, loquens (= rationale) ministerium vestrum¹³⁶. 2 Et ne configuremini mundo (*verb.* regioni) huic, sed immutamini (*imp.*) novitate illa mentis vestrae, ut probetis, quid (+ *igi*)^b est voluntas Dei, bona, grata et perfecta. 3 Quia loquor gratiā Dei, quae commodata est mihi, omni illi, quicumque est inter vos. Ne magis sapiat amplius [quam] ordo ille [est] (= oportet), sed sapiat in-sanctitate unusquisque, sicut Deus divisit modulo<illo> fidei. 4 Sicut unum <illud> corpus multa membra habet, membra autem illa omnia non idem opus habent, 5 isto [-modo] quoque (= sic et) nos omnes unum corpus sumus per Christum, singulus (= singuli) autem invicem membra sumus. 6 Habemus autem nos dona secundum gratiam illam commodatam nobis singulariter ad-notam (= differentia *adj.pl.*), sive prophetia(m) secundum modulum fidei, 7 sive (*verb.* vel) qui ministrabit ministerio illo, sive qui docebit doctrinā illā, 8 sive qui consolabitur consolatione illā; qui tradet cum-munificentia; qui superstabit perfestatione (= sollicitudine); qui miserebitur hilaritate, caritate imperdubitabili. 9 Recedite [a]-malo et adhaerete bono¹³⁷. 10 Fratrum-dilectione invicem comiter exoptantes estote¹³⁸; in-honoris-datione unus uni (= invicem) praevenite¹³⁹; in-festatione (= sollicitudine) ne segnes sitis (*verb.* estis)¹⁴⁰, spiritu ferventes estote¹⁴¹, Domino servite¹⁴²; 12 in-spe gaudete¹⁴³; in-tribulatione sufferte; in-oratione perseverantes estote¹⁴⁴; 13 necessarium (*verb.* usuale) sanctorum communi-

¹³³ vgl. *symp.* : non persuasi-sunt (= oboediverunt) nunc. — ¹³⁴ fuit ei = *symp.* — ¹³⁵ vgl. *symp.* : in aeternitatem aeternitatum. — ¹³⁶ vgl. *symp.* : loquelā-praeditum (= rationale) ministerium (*om* vestrum). — ¹³⁷ vgl. *symp.* : sed estote odientes malum (*pl.*) et adhaerentes bono (*pl.*). — ¹³⁸ vgl. *symp.* : estote diligentes fratres vestros et diligentes unus unum (= invicem). — ¹³⁹ vgl. *symp.* : estote praevenientes honorantes unus unum. — ¹⁴⁰ vgl. *symp.* : estote studiosi et non segnes. — ¹⁴¹ vgl. *symp.* : estote exardentes in spiritu. — ¹⁴² vgl. *symp.* : estote servientes Domino vestro. — ¹⁴³ vgl. *symp.* : estote gaudentes in spe vestra. — ¹⁴⁴ vgl. *symp.* : estote perseverantes in oratione.

cate¹⁴⁵; hospitis (*verb.* deversoris)-dilectionem (*gen.*) <intro>sequimini. 14 Benedicite persecutoribus vestris (= persequentibus vos); benedicite et ne maledicatis. 15 Gaudete¹⁴⁶ cum gaudentibus et flete¹⁴⁷ cum flentibus. 16 Et¹⁴⁸ idem invicem consultate; ne excelsum illud consultetis, sed humili illi adhaereatis (*fut.*); ne fiatis (*verb.* operemini *pass.*) sapientes a-semetipsis; 17 et ne cui malum pro malo rependatis (= reddatis)¹⁴⁹; praevis considerate (= provide) bonum coram omnibus hominibus¹⁵⁰. 18 Si-igitur possibile est per vos, cum omnibus hominibus pacem facite¹⁵¹. 19 Ne a-vobismetipsis (*verb.* a-semetipsis) invidiam quaeratis¹⁵², dilecti, sed date locum irae. Quia scriptum est : Mea est ultio (*verb.* invidiae-[re]stitutio) et ego rependam (= retribuam), loquitur Dominus. 20 Sed si esuerit inimicus tuus, panem da ei, et si sitiet, pota eum. Quia cum hoc facies, prunam ignis congregabis [super] caput (*dat.*) eius. 21 Ne vincaris e (= a) malo, sed vince bono illo malum illud.

13,1 Omnis¹⁵³ potestati illi supremae subditus-esto, quia non est potestas, at (= nisi) ex (= a) Deo, et¹⁵⁴ quae (+ *igi*)^b sunt potestates¹⁵⁵, per Deum ordinatae sunt. 2 Abhinc (= itaque) qui insurget [in] potestatem (*dat.*), [in] Dei potestatem (*dat.*) insurgit. Qui (+ *igi*)^b autem insurgunt, sibimetipsi (*gen.*) iudicium accipient. 3 Quia principes illi non sunt horribiles^b onoperatoribus, sed mali-operatoribus. Si vis, ut non (= ne) timeas ex (= a) potestate, bonum operare (= fac) et recipies laudem ex (= ab) ea. 4 Quia Dei minister est tibi propter bonum. Si-igitur autem malum operaberis, timeas (= time), quia non frustra gladius (*verb.* gladi[ol]us) ei-[con]strictus-est (= gladium habet); quia Dei minister est tibi propter iram, invidiam-quaerens (= vindex) propter mali-operatorem. 5 Ideo (*verb.* unde-quoque) fas est subditum-esse non solum propter iram, sed propter conscientiam (*verb.* mentem, cognitionem) quoque (+ *igi*)^b omni. 6 -Propter hoc tributum quoque tradite, quia ministri Dei sunt, propter hoc quoque officium attendentes (*verb.* percaventes) sunt. 7 Tradite igitur¹⁵⁶ omnibus-debitum : tributuario (= cui-tributum) tributum, telonio (»dem Zollhaus«) censum, horribili timorem, honori (= cui honor) honorem. 8 Nullum forte cui (= alicui) debetis (*verb.* penes-vos-est), at (= nisi) invicem caritatem. Quia qui diligit proximum suum, ille legem terminavit (= consummavit). 9 Quoniam : Non moechaberis, non hominem-necabis, non furtum-facies, non concupisces¹⁵⁷, et si aliud quoddam mandatum (*subst.*) est, hoc (+ *ve*) verbo consummatur¹⁵⁸, quoniam : Perdiliges proximum tuum, sicut temetipsum. 10 Caritas proximo suo

¹⁴⁵ vgl. *syp* : estote vos-consociantes necessitatibus sanctorum. — ¹⁴⁶ gaudete = *syp*. — ¹⁴⁷ et flete = *syp*. — ¹⁴⁸ +et = *syp*. — ¹⁴⁹ vgl. *syp* : et ne retribuat (ali)cui malum pro malo. — ¹⁵⁰ vgl. *syp* : ut faciatis bona coram hominibus omnibus. — ¹⁵¹ pacem facite = *syp*. — ¹⁵² vgl. *syp* : et non estote quaerentes vosmetipsos. — ¹⁵³ vgl. *syp* : omnis anima (= omnis persona) : = omnis ? — ¹⁵⁴ +et = *syp*. — ¹⁵⁵ +potestates = *syp*. — ¹⁵⁶ +igitur = *syp*. — ¹⁵⁷ non c. fut. = *syp*. — ¹⁵⁸ = *syp* : <in> hoc verbo consummatur.

malum non facit: consummatio¹⁵⁹ legis caritas est. 11 Et hoc scite (= scitote)¹⁶⁰ tempus, quia nunc (+ *ve*)^d est tempus (= hora), expergisci (= surgere) nos (*verb.* ad-expergiscendum nos <trum>) ex (= de) somno. Nunc propior est nobis vita¹⁶¹, [quam] quando (*verb.* ubi-adhuc (+ *ese*)^e) credidimus. 12 Nox illa recessit et¹⁶² dies <intro>appropinquavit : Siungamus (= abiciamus) igitur opera tenebrarum et induamur (*verb.* nos-convestiamus) armaturam¹⁶³ luminis. 13 Et sicut¹⁶⁴ in die, speciose (= honeste) ambulemus, ne (= non) cantibus (cantu ?)¹⁶⁵ et ebrietatibus, ne (= non) cubilibus et [con]taminationibus, ne (= non) contraitionibus (= offensionibus) et invidiis (invidiā), 14 sed induimini (*verb.* vos-convestite) Dominum Iesum Christum et carnis (*pl.t.*) consultationem ne faciatis concupiscentes.

14,1 Et infirmum illum fide excipite, ne (= non) cum-discordia (*abl.*) et cupidine (*instr.*). 2 Quidam credat (*opt.*) manducare omne (= omnia), infirmus autem ille olus manducet. 3 Manducans ille non manducantem illum ne (= non) contemnat; et non manducans ille manducantem illum ne scrutetur (= iudicet) : Deus igitur illum excepit. 4 Tu quis es, qui scrutaris (= iudicas) alium servum ? Suo Domino (*gen.*) stabit, sive corruet¹⁶⁶, stabit sane, quia praevalens est (= potest) Deus statuere illum. 5 Quidam¹⁶⁷ observat cum-diem-proferendo et¹⁶⁸ quidam observat omnem diem ; unusquisque sua mente (*verb.* cogitatione) contentus (*verb.* corde-plenus) esto. 6 Qui (+ *igi*)^b consultabit diem illum, ut-Domini consultat, et qui non consultabit diem illum, ut-Domini (+ *ve*)^d (= Domino) non consultat¹⁶⁹. Et qui manducat, ut-Domini manducat, quia gratias-agit Deo ; et qui non manducat, ut-Domini (+ *ve*)^d non manducat, et gratias-agit Deo. 7 Quia nemo ex vobis¹⁷⁰ a-semetipso (= sibimetipsi) vivax est (= vivit), et nemo a-semetipso (= sibimetipsi) moritur ; 8 quia sive vivaces sumus (= vivimus), ut-Domini (= Domino) vivaces sumus (= vivimus), et sive mortificamur, per Dominum (+ *ve*) mortificamur ; sive vivaces erimus (= vivemus), sive mortificabimur, Domini (*verb.* qui-Domini) sumus. 9 Quia propter hoc¹⁷¹ quoque Christus mortuus-est, et surrexit et vixit, ut super mortuos quoque et vivos quoque dominetur. 10 Tu autem cur scrutaris (= iudicas) fratrem tuum ? aut si (= aut fortasse) cur contemnis (*verb.* contemptibilem-facis) fratrem tuum ? Quia omnes (+ *ve*)^d prostaturi sumus coram¹⁷² throno (= ante tribunal) Christi. 11 Quia scriptum est : Vivus sum¹⁷³ ego, loquitur Dominus, quia mihi inflectetur omne genu, et omnis lingua confitebitur Deo. 12 Nunc igitur <-si> unusquisque nostrum propter semetipsum (= pro se) verbum (= rationem) tradet (= red-

¹⁵⁹ om ergo gegen syp. — ¹⁶⁰ scite = syp. — ¹⁶¹ vita = syp. — ¹⁶² et = syp. — ¹⁶³ armaturam = syp. — ¹⁶⁴ et sicut = syp. — ¹⁶⁵ Der georg. Instrumentalis hat im Singular wie im Plural die gleiche Endung ; syp bringt : in cantu (musicā). — ¹⁶⁶ corruet = syp. — ¹⁶⁷ vgl. syp : existit qui. — ¹⁶⁸ et = syp. — ¹⁶⁹ + et qui non ... consultat = syp. — ¹⁷⁰ ex vobis = syp. — ¹⁷¹ propter hoc = syp. — ¹⁷² coram = syp. — ¹⁷³ vivus sum = syp.

det) Deo. 13 Ne-iam-forte invicem scrutemur (= iudicemus), sed magis-adhuc hoc scrutamini (= iudicate), ut non (= ne) [super]ponatis offendiculum vel deceptionem (= scandalum) fratri. 14 Novi (= scio) et credo per Dominum Iesum, quia nihil inquinatum est, a-semetipso; at si (= nisi) aliquis adnumera-bit ut-inquinatum, illud est inquinatum. 15 Si-igitur propter cibum frater ille tuus tristabitur, iam-non cum-caritate ambulas. Ne cibo tuo illum perdas, propter quem Christus mortuus-est. 16 Ne-forte igitur blasphemetur bonum illud vestrum. 17 Quia non est regnatio (= regnum) cibus et poculum (= potus !), sed iustitia et pax et gaudium Spiritu sancto. 18 Quia qui in his¹⁷⁴ serviet Christo, gratus est ille Deo (*gen.*) et electus (= probatus) hominibus. 19 Nunc igitur pacem¹⁷⁵ <intro>sequamur et exaedificationem invicem¹⁷⁶. 20 Ne propter manducabile (= escam) solvas opus Dei. Omne (+ *ve*)^d (= omnia) sanctum (= mundum) est; sed malum est homini, qui propter offensam (= offendiculum) manducabit. 21 Melius est non manducare carnem et nec (= neque) bibere vinum, et nec (= neque) quo frater ille tuus offensatur (= offenditur) vel scandalizatur aut infirmatur¹⁷⁷. 22 Tu fidem habes¹⁷⁸. Propter temetipsum habe coram Deo. Beatus est <ei> (*term.*)¹⁷⁹, qui non scrutabitur (= iudicabit) semetipsum, in quo tentabit (= probabit). 23 Qui (+ *igi*)^b dubitabit, etsi quoque manducaverit, <per + *ve*^d> iudicatus est, quia non cum-fide manducat; et omne, quod non cum-fide est, illud peccatum est. 24¹⁸⁰ Qui (+ *igi*)^b autem praevalens est (= potest) confirmare vos secundum Evangelium meum et praedicationem Christi Iesu, manifesta-tione mysterii, in-temporibus illis aeternis contacentis (*dat.* statt *gen.* !), 25¹⁸⁰ nunc autem manifestati (*dat.* !) ex libris (= Scripturis) propheticiis ex (= a) praecepto aeterni Dei ad-oboediendum (= oboeditionem) fidei ad<versus> omnes gentiles (= Gentes) cogniti (*verb.* sciti; *dat.* !), 26¹⁸⁰ soli sapienti Deo¹⁸¹, per Christum Iesum, cuius (= cui) est gloria de aeternitate [usque] ad aeter-nitatem. Amen.

15,1 Debemus (*verb.* penes-nos-est) autem nos, potentes (*verb.* *dat.*), in-firmitates illas incohatorum (= infirmorum) baiulare, et non nobismetipsis (*verb.* semetipsis) gratum-fieri (= placere). 2 Unusquisque noster (= nostrum) proximo gratus-fiat (= placeat) propter bonum ad-exaedificationem. 3 Et quia Christus quoque non sibi gratus-factus-est (= placuit), sed sicut scriptum est : Contumeliae contumeliatorum (*subst.*) tuorum corruerunt super me. 4 Quia quantum (+ *igi*)^b (= quaecumque) praevis descriptum-est (= descrip-ta sunt), ad-nostram eruditionem descriptum-est (= descripta sunt), ut

174 in his = syp. — 175 pacem = syp. — 176 = aedificationem invicem (*verb.* unus unius) syp. — 177 + vel scandalizatur aut infirmatur = syh (Syro-Harclensis) gegen syp ! — 178 kein Fragesatz ! — 179 + est ei = syp. — 180 + V.24-26 = 16,25-27 gegen syp = syh ! — 181 Die Dative contacenti, manifestato und cognito könnten sich auch grammatisch auf soli sapienti Deo beziehen.

patientiā illā et consolatione librorum (= Scripturarum) spem habeamus. 5 Deus autem patientiae et consolationis commodet vobis idem consultare invicem per Christum Iesum, 6 ut unaque uno ore glorificetis Deum et Patrem Domini nostri Iesu Christi. 7 Propter hoc excipite invicem, sicuti (*verb.* sicut-quoque) (+ *igē*)^b Christus excepit vos ad-glorificationem Dei. 8 Loquor autem Iesum Christum¹⁸², quia minister factus-est (*verb.* operatus-est *pass.*) circumcisionis propter veritatem Dei ad-confirmationem in-pollicitatione illa patrum. 9 Gentiles (= Gentes) autem propter misericordiam ad-glorificationem Dei, sicut scriptum est : Propter hoc confitebor tibi inter gentiles (= Gentes), Domine¹⁸³, et nomini tuo cantabo. 10 Et rursum loquitur : Gaudete gentiles (= Gentes) cum populo eius. 11 Et iterum loquitur : Cantate Domino¹⁸⁴ omnia semina (= omnes Gentes) et laudate eum omnis populus (*collect.* = omnes populi). 12 Et deinde Isaias loquitur : Et erit radix illa Iesse (*gen.*) et qui surgendus-est ut-princeps gentilium (= Gentium), et¹⁸⁵ in eo gentiles (= Gentes) sperabunt. 13 Deus autem spei impleat vos omni gaudīo et pace ad-fidem ad-abundandum vos spe et potentiā Spiritus sancti. 14 Credo ego, fratres mei, propter vos, quoniam vos quoque pleni estis benignitate et repleti (*adj.*) omni cognitione (= scientia) et¹⁸⁶ praevalentes invicem quoque docere. 15 Audacius (+ *re*)^h <trans>scripsi vobis, fratres¹⁸⁶, indimidio (= ex parte), ut recordari-faciatis vos gratiā illā, quae commodata-est mihi per Deum. 16 Ut sim ego minister Iesu Christi¹⁸⁷ ad<versus> gentiles (= Gentes), sacerdotii curator Evangelii illius, ut fiat (= sit) hostia (= oblatio) illa gentilium (= Gentium) sacrificata et emundata Spiritu sancto. 17 Habeo igitur gloriationem per Christum Iesum ad<versus> Deum. 18 Quia non audebo quiddam loqui, quod (+ *igē*)^b non operatus-est Christus per me ad-oboedientiam gentilium (= Gentium) verbo et opere, 19 potentiā prodigii et signi, potentiā spiritūs Dei, ut ego ab Ierusalem et circum (*adv.*) usque ad Illyricum consummaverim Evangelium illud Christi. 20 Hoc-modo (= ita) autem honorem-dedi (*verb.* datus sum) Evangelio (*verb.* ad-evangelium), non-tamen ubi nomi(ne)-locatus est (= nominatus est) Christus, ut non (= ne) super aliud fundamentum aedificarem, 21 sed sicut scriptum est : Quibus non nuntiaturum est propter illum (= de eo), videbunt, et a-quibus non auditum est, animadvertent. 22 Propter hoc quoque retentus-sum multipliciter ire ad-vos. 23 Nunc autem iam-non habebam ego locum hinc in-separatis his locis et¹⁸⁸ me-libet venire ad vos ex multis¹⁸⁹ annis. 24 Et si-igitur abibo ad-Hispaniam, veniam ad-vos¹⁹⁰, quia spero, quoniam cum ibo illuc (*verb.* ibi),

^h *re* = particula gravitatis.

¹⁸² vgl. *syp* : quod Iesus Christus. — ¹⁸³ + Domine = *syh* gegen *syp* ! — ¹⁸⁵ vgl. *syp* : glorificate Dominum. — ¹⁸⁵ + et = *syp*. — ¹⁸⁶ vgl. *syp* : + fratres mei. — ¹⁸⁷ vgl. *syp* : Iesu Christi. — ¹⁸⁸ et statt autem = *syp*. — ¹⁸⁹ multis = *syp*. — ¹⁹⁰ + veniam ad vos = *syp* + *syh*.

videbo vos quoque, et per vos iter-faciam illuc (*verb.* ibi), si igitur vestro visu in-dimidio (= ex parte) saturatus-ero primum. 25 Nunc en autem abeo in-Ierusalem ad-ministrandum sanctis. 26 Quia fas-apparēre-fecerunt (= probaverunt) Macedonia et Achaia participationem (*gen.*) aliquam (*verb.* quidam) facere propter pauperes eorum sanctorum, qui sunt in-Ierusalem. 27 Fas-eis-apparuit (*verb.* apparuerunt; = probaverunt) et debitores-quoque sunt ad-eos. Quia si-igitur spiritualium illorum eorum participes-facti-sunt (*verb.* communicati-sunt) gentiles (= Gentes), penes-eos-est (= debent) et in carnalibus illis ministrare eis (*verb.* ad-eos). 28 Hoc igitur consummavero et obsignavero fructum illum eorum. Et abibo per vos ad-Hispaniam. 29 Hoc autem scio, quia cum veniam (*fut.*) ad-vos, plenitudine illa benedictionis Evangelii Christi veniam. 30 Oro autem vos, fratres, per Dominum nostrum Iesum Christum et caritate illa Spiritūs, concuratores (= adiutores) fiatis (*imp.*) mihi in orationibus propter me ad<versus> Deum. 31 Ut effugiam ex (= ab) inoboedientibus (= infidelibus) illis in-Iudaea et ut ministerium meum in-Ierusalem sacrificatum sit (fiat) ad<versus> sanctos, 32 ut cum-hilaritate veniam ad-vos voluntate Dei et vobiscum requiescam. 33 Deus autem pacis sit cum vobis omnibus. Amen.

16,1 Commendo vobis Phoeben, sororem nostram, quae (+ *igi*)^b est ministr(a) ecclesiae illius Cenchraeorum; 2 ut illam excipiat per Dominum digne sanctis et <con>assistite ei, quodcumque opus ei-necesse-erit ex vobis. Et quia illa quoque multis astatrix facta-est (= multis astitit) et mihimetipsi quoque. 3 Salutem dicite Priscillae¹⁹¹ et Aquilae, coadiutoribus meis, per Christum Iesum. 4 Qui (+ *igi*)^b propter spiritum meum (= pro anima mea) cervices eorum (= suas) <prorsus> supposuerunt, quibus et non ego solum (= solus) gratias-agens sum¹⁹² (= gratias ago), sed (*om* et) omnes ecclesiae gentilium (= Gentium) et domestica (*verb.* per-domos) concilia¹⁹³ (= ecclesiae) eorum. 5 Salutem dicite Epaeneto (epenetos), dilecto meo, qui (+ *igi*)^b est primus fructus Achaiae¹⁹⁴ ad<versus> Christum. 6 Salutem dicite Mariae (mariam), quae (+ *igi*)^b perquam perlaboravit ad<versus> nos. 7 Salutem dicite Andronico et Iunia (ivnia), cognatis (*verb.* generationibus) meis et concaptivis meis, qui sunt insignes inter Apostolos, qui <ab>ante me quoque fuerunt per Christum. 8 Salutem dicite Ampliato (amplia), dilecto meo, per Dominum. 9 Salutem dicite Urbano (urbanos), coadiutori meo per Christum et Stachyi (stak'e), dilecto meo. 10 Salutem dicite Apelli (apele), electo per Christum. Salutem dicite [iis] qui-ex Aristobulo illis (= iis qui sunt ex Aristobuli domo). 11 Salutem dicite Herodioni (erodion), cognato (*verb.* generationi) meo, salutem dicite [iis] qui

¹⁹¹ Priscillae = syp. — ¹⁹² gratias-agens sum = syp. — ¹⁹³ vgl. syp + syh : ecclesiae (*verb.* coetūs, congregationes). — ¹⁹⁴ Achaiae = syp. —

ex Narcissi (narkiso(s)) illis (= iis qui sunt ex Narcissi domo). 12 Salutem dicite Tryphaenae (trwiphena) et Tryphosae (trwiphosa), quae fatigatae sunt per Dominum. Salutem dicite Persidi (persida), dilectae, quae perquam perlaboravit per Dominum. 13 Salutem dicite Rufo (rufos), electo per Dominum, et matri eius et meae. 14 Salutem dicite Asyncrito (aswinkrite), Phlegonti (phlegon), Hermae (erme), Patrobae (patroba), Hermi (ermi) et illis [qui] cum illis fratribus. 15 Salutem dicite Philologo (philologe) et Iulia (ivlia), Nereo (nirea) et sorori eius, et Olympiadi (ulumpa) et illis [qui] cum illis omnibus sanctis. 16 Salutate invicem osculatione sancta (= osculo sancto). Salutant (*verb.* vos-interrogant¹⁹⁵) vos ecclesiae (*om omnes!*) Christi. 17 Oro vos, fratres, cavete ex (= ab) illis, qui (+ *igi*)^b [dis]sidium et deceptionem operantur (= faciunt) extra illud magisterium (= illam doctrinam), quod a-vobis-doctum-est (= didicistis), et recedite ex (= ab) illis. 18 Quia tales (*verb.* istiusmodi) illi Domino nostro Iesu Christo¹⁹⁶ non serviunt, sed suo ventri et suaviter loquelis illis et benedictionibus decipiunt (*Iterativ*) corda insontium. 19 Quia vestra ista obtemperatio ad<versus> omnes divulgata est. Gaudeo (*impers.*) igitur propter vos¹⁹⁷, et ¹⁹⁸ volo vos, ut sapientes sitis propter bonum et insontes propter malum. 20 Deus autem pacis confringet daemonem subter pedibus vestris cito. Gratia Domini nostri Iesu Christi cum vobis omnibus Amen. 21 Salutat (*verb.* vos-interrogat) vos¹⁹⁹ Timotheus (timothe), adiutor meus, et Lucius (lukios) et Iason (iason) et Sosipater (sosi-patros), cognati mei (*verb.* generationes meae). 22 Saluto (*verb.* vos-interrogo) vos²⁰⁰ ego Tertius (tertios), qui descripsi librum hunc (= epistolam hanc) per Dominum. 23 Salutat (*verb.* vos-interrogat) vos¹⁹⁹ Gaius (gaĩos), hospes meus et omnis ecclesiae, salutat (*verb.* vos-interrogat) vos Erastus (erastos), villicus (= praefectus)²⁰¹ civitatis, et Quartus (kuartos) frater. 24 Gratia Domini nostri Iesu Christi cum vobis omnibus. Amen.²⁰²

Anhang :

Das textliche Verhältnis der Moskauer und der Tifliser Druckausgaben zueinander.

1. Abweichende Verszählung.

Rm 6,8+9 = Rm 6,8 nur bei M (Moskau 1816), nicht aber bei T1 (Tiflis

¹⁹⁵ vgl. syp : interrogant in pace. — ¹⁹⁶ Domino nostro Iesu Christo = syp. — ¹⁹⁷ gaudeo igitur in vobis = syp. — ¹⁹⁸ et = syp. — ¹⁹⁹ vgl. syp : interrogant in-pace vestra. — ²⁰⁰ vgl. syp : interrogo in-pace vestra. — ²⁰¹ vgl. syp : praefectus-domūs. — ²⁰² vgl. V. 20; gegen syp !

1879) und T2 (Tiflis 1963). So weist bei M Rm 6 statt 23 Verse nur 22 auf bei gleichem Textumfang.

Rm 8,9 wird von M+T1 halbiert und zu 2 Kurzversen : Rm 8,9 : Vos autem non estis in carne (*pl.t.*), sed [in] spiritu, si-igitur spiritus Dei <per>-habitans est inter vos. 10 Si-igitur aliquis Spiritum Christi non habet, hic non est eius. So umfasst das 8. Kapitel des Römerbriefes bei M+T1 40 Verse; T2 hat die übliche Verszählung und dabei genau denselben Text.

Rm 11,2 wird ebenfalls von M+T1 bei genau demselben Text in 2 Kurzverse geteilt (Rm 11,2 = Rm 11,2+3) : 2 Non seiunxit Deus populum suum, quem (+ *igi*) praescivit. 3 Aut (= an) non scitis [quod] Eliae (= in-Elia), quidnam loquitur liber (= Scriptura)? ut (+ *igi*) (= quemadmodum) occurrit Deo ad-accusandum Israel (*gen.*) et loquitur : — Somit hat Kapitel 11 bei M und T1 nicht 36, sondern 37 Verse; T2 zeigt die übliche Verszahl.

Rm 13,11 wird von M+T1 gegen T2 wieder halbiert und zwar durch einen Perikopenvermerk : 11 Et hoc scite (= scitote) tempus, quia nunc (+ *ve*) est tempus (= hora), expurgisci (= surgere) nos (*verb.* ad-expurgiscendum nos<trum>) ex (= de) somno. (Perikopenvermerk »dasac'kisi«) 12 Nunc propior est nobis vita [quam] quando (*verb.* ubi-adhuc + *ese*) credidimus. — Damit kommt bei M und T1 Kapitel 13 auf 15 statt der 14 Verse bei T 2.

Rm 16,4b hat dagegen T2 im Gegensatz zu M+T1 einen Zusatz aus 16,5a : + et domestica concilia (= ecclesiae) eorum und beschliesst damit erst den Vers 4. Vers 5 beginnt dann mit : Salutem dicite Epaeneto....

2. Varianten der innergeorgischen Überlieferung.

Rm 1,6 : vocati M+T1+syp gegen T2 : apparere-facti (= vocati).

Rm 1,7 : vocatis M + T1+syp gegen T2 : apparere-factis (= vocatis).

Rm 1,10 : semper in orationibus meis + et (vor precor). Dieses zusätzliche et wird von M+T1+syp gegen T2 bezeugt.

Rm 1,25b : et ministrabant creatis magis [quam] creanti (= creatori) M+T1 + syp gegen T2 : et ministrabant creatis et non creanti.

Rm 2,12 Quia quocumque (romlit'a-igi) M+T1 gegen : Quia quicumque (romelt'a-igi) T2+syp.

Rm 4,17 coram ore (vultu) M+T1 gegen T2+syp : coram Deo.

Rm 7,3 ut-adultera (*Terminal*) M+T1 gegen T2+syp : adultera (*nom.*)

Rm 8,18 (= 8,17) Exunde (= quia) M + T1 gegen T2 : Si-igitur.

Rm 8,38 (= 8,37) Sed in-hoc omni super vincimus M+T1 gegen T2 : Sed in-hoc summe (*adv.*) vincimus.

Rm 9,10 ei-fuit Isaac M+T1 (vgl. syp : Isaac fuit ei) gegen T2 : <positi-> fuerunt (duo filii) ex Isaac.

Rm 10,14 audient — audierunt M gegen T1 : audierunt — audierunt und gegen T2 +syp : audierunt — audient.

Rm 12,9a *om dilectio sine simulatione* M+T1+T2 gegen syp !

Rm 15,14 *aliis quoque* M+T1+syp gegen T2 : *invicem quoque*.

Rm 15,20 *curam-egi Evangelio* M+T1+syp gegen T2 : *honorem-dedi Evangelio*.

In allen drei Ausgaben scheinen die postpositiven Partikel (Pronomina) *igi* (*ille*), *ege* (*iste*) und *ese* (*hic*) als Ersatz für den griechischen Artikel verwendet zu werden.

3. Schlussergebnis.

Die neue Ausgabe von 1963 weist wie ihre Vorgängerinnen mehr oder weniger auf eine mittelbare syrische Tradition, aber nicht auf eine Direktübersetzung aus dem Syrischen hin. Sie bietet wohl kaum den ältesten georgischen Paulustext.

Neuentdeckung sehr alter syrischer Evangelienhandschriften

VON

Arthur Vööbus

Seitdem eine Anzahl alter syrischer Evangelienhandschriften, die besonders wichtig sind für die Textgeschichte der syrischen Evangelien, aus den Beständen des Syrerklusters in der nitrischen Wüste ins Britische Museum gelangte, sind nur vereinzelte ähnliche Zeugen hinzugekommen. Allein ein Blick in die Bestände der Handschriftensammlungen genügt, um darüber im Klaren zu sein. Auch zeigen die neuesten Kataloge der Handschriftensammlungen, wie weitere Zugänge zu einer grossen Seltenheit geworden sind. Auch in den Handschriftenbeständen des Orients sieht es nicht besser aus. In einer so bedeutsamen Sammlung wie die des Mār Ḥanānjā oder des Za'farānklusters¹, die sonst so viele grosse Schätze aufbewahrt hat², ist nicht ein einziges Vierevangelium erhalten geblieben. Um so erfreulicher ist es, dass mein intensives Nachsuchen in den Handschriftensammlungen des Vorderen Orients doch einige Kostbarkeiten auftreiben konnte.

1. Hs. Diyarbakir Mār Ja'qōb 1/2³. Sie befindet sich in der Sammlung der Kirche des Mār Ja'qōb von Serūg, besser bekannt als Kirche der Meryem Ana⁴, die eine beträchtliche Anzahl syrischer Handschriften aufweist⁵, darunter eine Reihe von wertvollen Texten⁶.

Unsere Handschrift ist ein sorgfältig geschriebener Pergamentband von 124 Blättern, dem auch künstlerisch eine entsprechende Gestalt gegeben worden war. Der Duktus ist sehr schön ausgeführt und stellt eine meisterhafte

¹ A. Vööbus, *Syriac Manuscripts from the Treasury of the Monastery of Mār Ḥanānyā u Deir Za'farān* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 24 (Stockholm 1974).

² A. Vööbus, *New Important Manuscript Discoveries for the History of Syriac Literature* = *ibid.* 26 (im Druck).

³ Vgl. A. Vööbus, *Notes on Syriac Manuscripts in Unknown Collections in the Syrian Orient* = *ibid.* 25 (im Druck).

⁴ Die Marienkirche ist verbunden mit der Kirche des Mār Ja'qōb von Serūg.

⁵ Vgl. Vööbus, *Notes on Syriac Manuscripts*.

⁶ Vgl. A. Vööbus, *Discoveries of Very Important Manuscript Sources for the Syro-Hexapla: Contributions to the Research on the Septuagint* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 20 (Stockholm 1970), 11ff. Id., *Handschriftliche Überlieferung der Mēmrē-Dichtung des Ja'qōb von Serūg: Sammlungen 1* = CSCO Subsidia 39 (Louvain 1972) 120 f.

Form der Estrangelā-Schrift dar. Auch der in zwei Spalten⁷ geschriebene Text macht einen sehr guten Eindruck. Wir haben es wirklich mit einem Meisterstück der syrischen Klöster⁸ und ihrer Schreibstuben zu tun.

Der Text dieses Tetraevangeliums — ein wertvoller Zeuge der Pešittā-Überlieferung — wird eingeleitet durch den Brief des Eusebius an Karpianos über die Parallelstellen⁹, dann folgen die Kanones des Eusebius. Leider ist der Anfang des Matthäusevangeliums verloren gegangen; die Handschrift beginnt in ihrer jetzigen Gestalt mit Matthäus 1,20 b. Auch das Ende des Schrifttextes ist nicht erhalten geblieben.

Die Handschrift macht uns über die Herkunft und das Alter keine näheren Angaben. Es gibt hier keinen Kolophon, die letzten Blätter fehlen ja. Nur die Paläographie hilft uns weiter: Die Art der Estrangelā-Schrift ist sehr ähnlich der Estrangelā-Schrift in Hs. Vat. syr 12¹⁰, die aus dem Jahre 548 stammt und in Edessa¹¹ geschrieben wurde. Mit diesen Beobachtungen scheint auch das System der liturgischen Lektionen übereinzustimmen. Es ist noch wenig entwickelt und erscheint in einem Stadium, das uns allein nur in den uns erhaltenen ältesten Evangelienhandschriften entgegentritt.

Wie eine Nachprüfung des Textes zeigt, ist der neue Fund sehr interessant. Textgeschichtlich haben wir hier mit einer Gestalt zu tun, die im allgemeinen in dem Strom der Überlieferung steht, die durch die Ausgabe von Gwilliam¹² bekannt ist. Merkwürdig ist aber dabei, dass die Handschrift in ihren Sonderlesarten mit denjenigen Exponenten zusammengeht, die abseits des breiten Stromes der Textüberlieferung stehen. So kommt dem neuen Fund eine besondere Bedeutung zu; bezeugen doch diese Abweichungen oft den Einfluss altsyrischer Überlieferung¹³.

2. Die zweite Urkunde ist Hs. Basaranlar 1, die diesmal aus Privatbesitz stammt. Sie befindet sich in der Sammlung der Handschriften des Herrn Tuma Basaranlar in Diyakir.

Die Handschrift, ein Tetraevangelium in einem sehr schönen Pergamentband, umfasst insgesamt 140 Blätter. Sie ist sehr sorgfältig in einer sehr eleganten Estrangelā-Schrift geschrieben; ihr Text ist ähnlich wie bei Nr. 1 in zwei Kolumnen geteilt und mit den Kanones des Eusebius versehen.

⁷ Jede Spalte hat 23-24 Zeilen.

⁸ Vgl. A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East* 2 = CSCO Subsidia 16 (Louvain 1960) 389ff.

⁹ Dieser Brief ist geschrieben in einer kleinen und zierlichen Schrift.

¹⁰ S. E. Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus* 2 (Romae 1758), 27ff.

¹¹ Vgl. W. H. P. Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts* (Boston 1946), Plate XX.

¹² *Tetraevangelium sanctum* (Oxonii 1901).

¹³ Über diese Erscheinung in der Geschichte des syrischen Evangelientextes, siehe A. Vööbus, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac* = CSCO Subsidia 3 (Louvain 1951) 61ff.

Leider fehlt wiederum der Anfang des Evangelienbuches; der Text beginnt erst mit dem Matthäusevangelium 3,7 (Ende) und ist am Rande durch Wasserschäden etwas verblasst. Wieder steht uns kein Kolophon zur Bestimmung des Alters zur Verfügung. Wieder sind wir auf paläographische Kriterien angewiesen. Darüber besteht kein Zweifel, dass die Gestalt der Estrangelä-Schrift in ihre frühe Periode gehört. Diese Schriftart erscheint in Handschriften, die aus den 6. oder 7. Jh. stammen¹⁵.

Und erst der Text! Wenn wir ihn mit den Handschriften vergleichen, die uns in der Ausgabe von Gwilliam zur Verfügung stehen, stossen wir hier auf eine Textgestalt, die unter starkem Einfluss der altsyrischen Überlieferung steht¹⁶. Am besten geben wir der Handschrift selber das Wort. Einige Beispiele mögen genügen.

Zuerst die Beziehungen zu der jüngeren Überlieferung anhand von Markus 1,3-42:

3 ܟܠܐ ܕܡܪܝܢ] ܟܠܐ ܕܡܪܝܢ Gwilliam : Kein Beleg

26 ܟܠܐ] ܟܠܐ Gwilliam : 5 8 17 39

27 ܐܪܐ] ܐܪܐ Gwilliam : 8

30 ܕܡܪܝܢ] ܕܡܪܝܢ Gwilliam : 20¹⁷

31 ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ] ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ¹⁸ Gwilliam : 40

42 ܡܪܝܢ ܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ] ܡܪܝܢ ܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ Gwilliam : kein Beleg

Wie weit unser Tetraevangelium aber textlich seinen eigenen Weg geht — es hat nur in der ersten Lesart Beziehungen zu zwei bei Gwilliam angeführten Handschriften¹⁹ — und wie weit es dabei aus der altsyrischen Überlieferung schöpft, darüber kann uns das Stück Markus 10,1-17 mehr sagen.

1 ܕܡܪܝܢ] ܕܡܪܝܢ = Syr-Sin [Syr-Cur]

10 ܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ] ~

13 ܕܡܪܝܢ] ܕܡܪܝܢ = Syr-Sin (Syr-Cur)

ܕܡܪܝܢ] ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ = Syr-Sin [Syr-Cur]

17 ܕܡܪܝܢ] ܕܡܪܝܢ = Syr-Sin [Syr-Cur]

In der Tat haben wir es mit einem sehr alten Text zu tun. Die Textüberlieferung der Evangelien hat in den Ländern des Euphrats und des Tigris eine eigene Entwicklung genommen in Konkurrenz mit beiden Rivalen, der

¹⁴ Jede Spalte hat 25-26 Zeilen.

¹⁵ Vgl. Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts* XVIIIff.

¹⁶ Über andere Handschriften, die einen solchen Einfluss entfalten, siehe A. Vööbus, *Neue Materialien zur Geschichte der Vetus Syra in den Evangelienhandschriften* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 5 (Stockholm 1953).

¹⁷ Dies ist die Lesart in Syr-Sin [Syr-Cur].

¹⁸ Dies ist die Lesart in Syr-Sin [Syr-Cur].

¹⁹ Gwilliam : 14, 20.

Vetus Syra und der Pešittā²⁰. Das konnte für die Reinheit des Schrifttextes nicht günstig sein²¹. Diese Tatsache wie auch andere Funde²² lehren uns, wie verkehrt es wäre, die Geschichte des Pešittā-Textes allein nur nach dem Text von Gwilliam mit seinem kritischen Apparat zu beurteilen. Sie ist in der Tat viel komplizierter gewesen. Altsyrische Lesarten sind in die Pešittā-Texte eingedrungen und haben dabei manche Mischformen hervorgebracht — völlig denkbar und verständlich in einem Gebiet, wo beide Versionen längere Zeit nebeneinander gebraucht wurden²³.

In unserer Lage, wo uns bisher nur zwei altsyrische Handschriften zur Verfügung standen, die uns dabei noch auf lange Strecken im Stiche liessen, muss man freudig die Auffindung neuer Quellen begrüßen, die uns neue Erkenntnisse vermitteln. So wird das neue durch Handschriftenforschung erschlossene Material für uns zu einer unschätzbaren Hilfsquelle zur Aufhellung der Geschichte und Bedeutung der altsyrischen Textgestalt²⁴.

3. Die dritte Handschrift gehört der Gattung der Lektionare an. Es ist die Hs. Tell Kēph 1 in der Handschriftensammlung der Kirche des Heiligen Herzens in Tell Kēph bei Mossul, die auch sonst noch einige wichtige Stücke enthält²⁵. Unsere Handschrift besteht aus 46 sehr schön und sorgfältig beschriebenen Pergamentblättern. Der Text ist in zwei Spalten aufgeteilt²⁶; die liturgischen Rubriken sind mit roter Tinte geschrieben.

Aber auch dieser Kodex ist nicht unversehrt geblieben; der Anfang fehlt und die letzten Blätter sind stark beschädigt durch ein eingebranntes Loch, sofern sie überhaupt noch vorhanden sind. Die erste Spur von einem nummerierten kūrāsā zeigt die Zahl 9²⁷ — ein Zeichen, dass viel von dem Anfang, sogar der ganze erste Teil, verlorengegangen ist. Dieser Verlust ist besonders schmerzlich, weil wir es hier mit einem höchst interessanten Text zu tun haben, und zwar in mehr als einer Hinsicht.

Die Handschrift fällt durch ihre grosse Altertümlichkeit auf. Sie ist in

²⁰ Vgl. A. Vööbus, *Neue Ergebnisse in der Erforschung der Geschichte der Evangelientexte im Syrischen* = Contributions of the Baltic University 65 (Pinneberg 1948).

²¹ Siehe Vööbus, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac* 72ff.

²² A. Vööbus, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac* 2 = CSCO Subsidia (in Vorbereitung).

²³ Vgl. A. Vööbus, *Early Versions of the New Testament: Manuscript Studies* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 6 (Stockholm 1954) 81 ff.

²⁴ Siehe M. Black, *Theologische Literaturzeitung* 72 (1952) 705ff. Über meine grundsätzlich entgegengesetzte Überzeugung, dass man vor allem Handschriftenforschung treiben soll, um die Geschichte und Bedeutung der Vetus Syra zu erhellen, siehe meine Antwort in *Neue Materialien zur Geschichte der Vetus Syra* 8ff.

²⁵ Vgl. Vööbus, *Notes on Syriac Manuscripts*.

²⁶ Jede Spalte hat 22-24 Zeilen.

²⁷ Es ist das letzte Blatt der neunten Lage.

einer sehr schönen und eleganten Estrangelä-Schrift geschrieben, die eine frühere Art der älteren nestorianischen Schrift darstellt und der Estrangelä-Schrift der Hs. Br. Mus. Add. 14.460²⁸ sehr ähnlich ist, die im Jahre 599/600 geschrieben wurde²⁹.

Wäre allein die Paläographie massgebend, so dürfte man die Hs. ins 6. Jh. setzen. Nun bietet das Lektionar in seinen Rubriken Angaben über das liturgische Heiligenjahr: Abimelek und Grigor³⁰, die hier als Gründer der Schulen in Bēt Sahdē³¹ gefeiert werden, weisen in diese Zeit, denn Abimelek lebte noch unter der Regierung des Katholikos Ḥazqi'el, d.h. zwischen 569/70-580/1³². Aber Mār Gīwargīs³³ könnte auch der Märtyrer Gīwargīs sein, dessen Blutzeugnis uns durch seine von Babai verfasste Lebensgeschichte³⁴ bekannt ist; er wurde im Jahre 612 getötet. Hinzukommt, dass auch Rabban Hormizd in den liturgischen Rubriken figuriert, dem ein Gedächtnistag gewidmet ist³⁵. Dieser sehr berühmte Klostergründer gehört nach den Angaben, die in seiner Vita uns erhalten sind³⁶, in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts. Deshalb muss man wohl das Alter der Handschrift frühestens in das 7. Jahrhundert setzen. Zu diesen Erwägungen passen auch die Angaben über die Gedächtnisse und Lesestücke für das Kirchenjahr, soweit sie uns hier erhalten geblieben sind.

Man kann auch die Frage nach der lokalen Herkunft dieses Lektionars beantworten. Eine historisch sehr interessante Rubrik redet von einem Gedächtnistag für Jōhannān, 'Abar, Salimōt, 'Adōnā und allen Metropolitene von Arbēl³⁷. Diese Notiz, übrigens in dieser Gattung die älteste Quelle³⁸ über die Metropolitane von Arbēl, scheint eine gute Ortsbestimmung zu sein.

²⁸ W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum* 1 (London 1870) 52f.

²⁹ Siehe Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts* CLX.

³⁰ Fol. 9b.

³¹ Vgl. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* = CSCO Subsidia 26 (Louvain 1965) 266ff.

³² 'Amr, *De patriarchis nestorianorum commentaria*, ed. H. Gismondi (Romae 1896) 44; Mari, *De patriarchis nestorianorum commentaria*, ed. H. Gismondi (Romae 1899) 55; *Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baṣrah*, ed. J. B. Chabot (Paris 1896) 26.

³³ Fol. 9a.

³⁴ *Histoire de Mar-Jahalaba, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, éd. P. Bedjan (Paris-Leipzig 1895) 416ff. Siehe auch *Le livre de la chasteté* §57. Vgl. Vööbus, *History of the School of Nisibis* 290f.

³⁵ Fol. 10b.

³⁶ *The Histories of Rabban Hormizd the Persian and Rabban bar-'Idlā*, ed. E. A. W. Budge = Luzac's Text and Translation Series 9 (London 1902) 3ff.

³⁷ Fol. 10b.

³⁸ A. Vööbus, 'Le plus ancien évangélaire syrien oriental et son importance pour l'histoire de liturgie', *AnBoll* 90 (im Druck).

Bisher wussten wir nur durch Lektionare der späteren Jahrhunderte³⁹ und durch die Diptychen⁴⁰, die noch jüngerer⁴¹ Herkunft sind, davon⁴².

Das Lektionar in seinem jetzigen Zustand beginnt mit den letzten Worten von Lukas 23,48. Die allen vier Evangelien entnommenen Lesestücke weisen gelegentlich eine Textgestalt auf, die sich mit der altsyrischen Überlieferung berührt. Manchmal erscheinen Lesarten, die in der bisher bekannten handschriftlichen Überlieferung nicht vorkommen.

Wie uns dieser Kurzbericht zeigt, ist die Zahl der ältesten syrischen Evangelienhandschriften nicht nur mit neuen sehr kostbaren Stücken ergänzt worden, sondern solche Texte können uns auch tiefere Einblicke in die älteste Textgeschichte der altsyrischen Evangelien geben.

³⁹ Hs. Br. Mus. Add. 17, 923 (wahrscheinlich vom Jahre 1074); Hs. Mossul Chald. 13 (1188); Hs. Br. Mus. Egerton 681 (1206/7); Hs. Mossul Chald. 14 (12. Jh.); Hs. Berlin Sachau 304 (13. Jh.).

⁴⁰ Besonders Hs. Karamless, Fol. 141a ff. Diese Handschrift wurde im Jahre 1670 geschrieben.

⁴¹ Hs. Urmiah and Hs. Guktapa, benutzt von F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* 1 (Oxford 1896) 275ff.; Hs. Mossul (18. Jh.), benutzt von Jausep de-Qaqlaita, ܡܝܨܪܝܐ (Mossul 1923), 235ff.; Hs. Alqoṣ 150 (1817) and Hs. Birmingham Mingana syr. 564 (1931).

⁴² Siehe J. M. Fiey, 'Diptyques nestoriens du XIVe siècle', *AnBoll* 81 (1963) 371ff.

A Syriac fragment on the Sixth Council

by

Sebastian P. Brock

The acephalous text published below consists of a list of reasons why 'we' (by whom, as will be seen, the Maronites are most probably meant) 'find fault with' the Sixth Council of 680-1, and is to be found in BM Add. 7192, f. 66^{a-b}. The text incidentally contains some interesting historical references.

BM Add. 7192 in fact combines two manuscripts of very different provenance¹: ff. 1-50 contain part of the polemic work against Damian, by Peter, the Syrian Orthodox Patriarch of Antioch (†591), and is written in a hand which Wright dated to the seventh century²; ff. 51-78, however, are in a slightly later hand, of the seventh or eighth³ century according to Wright (this seems very plausible), and contain an extremely interesting collection of texts, several of which are almost certainly of Maronite provenance. These texts are as follows:

- (1) ff. 51^a-57^b: Fragment of the Julian Romance, published by Hoffmann in *Julianos der Abtrünnige*, pp. 242-59; cp also Nöldeke in *ZDMG* 28 (1874) pp. 660-74.
- (2) ff. 57^b-65^b: Astronomical and meteorological work ascribed to Dionysius the Areopagite, published by Kugener in *Actes du XIV^e Congrès International des Orientalistes, Alger 1905* (Paris, 1907), pp. 137-98 (text: pp. 146-64).
- (3) f. 66^{a-b}: The text published below; the beginning is lost.
- (4) ff. 66^b-71^a: Questions to be posed to the Maximianists (sic), on their belief in two wills (in Christ); in 26 sections.
- (5) ff. 71^a-72^b: Questions to be posed to the Maximianoï (sic), on their belief in two operations (in Christ); in 11 sections.⁴

¹ See W. Wright, *Catalogue...*, p. 1206. This important fact was overlooked in the description of the manuscript in the Catalogue of Rosen-Forshall, and as a consequence the true significance of the contents of the second half has been missed.

² Wright, *loc.cit.*, in Rosen-Forshall the whole manuscript is dated to the tenth century. Wright's dating is without any doubt the more probable.

³ The text published here in fact shows that the *terminus post quem* is 681.

⁴ Nos 4 and 5 are described by Baumstark (*Gesch. der syrischen Literatur*, p. 247) as 'Jacobite', and are attributed to Shem'un of Qenneshre (on whom see below), but this is no doubt because, relying on Rosen-Forshall and ignoring Wright's correction, he thought that they belonged to

[illegible]

Translation

1. [...] of it (*sc.* the Synod), the laymen being inscribed before the bishops, and they were sitting in front of the bishops.
2. And again we find fault with it, because it named the emperor who gathered it “the new David”, while, until half way through the synod, his two brothers were sitting with him, that is to say Heraclius and Tiberius. These, his own brothers who were reigning with him when his synod gathered, he rose against and mutilated; and because his mother spoke to him on their behalf, he removed her from his kingdom and sent her into exile. And again, because the commanders of the forces rose up and besought him in tears, saying that he should not mutilate them, and crying out “May the years of the Christian king be many”, and that “we have three kings, and a Trinity rules over us in heaven, and a trinity rules over us on earth”, (as a result of this) he seized the Patricius Leon by craft, together with eleven (army) commanders, and crucified and killed them.
3. Again we find fault with it, because it spoke of a will proper to each nature, which implies (*lit.* is) more than one moral will⁶.
4. It is also censured because it confessed a (separate) will in the flesh of Christ, which is a sin, as all the scriptures testify.
5. It is also censured because it confessed that there is one (faculty) which subjects and another which is subjected, one that is master and another which is servant; one which rules by force, another which is ruled by force; one which wills and is effective, another which does not will and is not effective.
6. It is censured because it laid down two (faculties) which will and are active, and which strive equally for the salvation of mankind.

For these and similar reasons we reject it, and do not accept it.

⁶ For my rendering, see the commentary *ad loc.*

Commentary

1. Probably an entire folio is missing at the beginning (see above). One may conjecture that this contained complaints about the lack of representation of bishops in the East (as in Michael the Syrian), and perhaps some reference to the controversy over the *Trisagion* (see below).

This procedural complaint is in part confirmed by the Acts⁷, where the various lay officials present are indeed mentioned before the clergy.

2. The conflicting evidence in the sources (especially Theophanes⁸) on the deposition of Constantine IV's brothers has been well discussed by E.W. Brooks in *English Historical Review*, 30 (1915) pp. 42-51, "The brothers of the Emperor Constantine IV", where he points out the importance of the oriental sources, in particular Michael the Syrian⁹ and Mahbub (Agapius)¹⁰. Brooks' reconstruction of the events is nicely confirmed by our document.

"*emperor*": Constantine IV (668-85).

"*the new David*": not known from other sources; compare, however, the acclamation in Mansi XI, 655ff, where Constantinople is styled "Sion".

"*half way through the synod*": The names of Heraclius and Tiberius appear in the *Acta* of all the sessions (the last being on 16 September 681), although perhaps significantly they are not given the imperial title. Since Constantine's name alone appears in the edict of 13 December 681 confirming the Synod, Brooks, who noted only the presence of the names in the *Acta* and not the absence of the titles, suggested that their deposition took place between 16 September and 13 December (the dates for the deposition in Theophanes and Michael the Syrian¹¹ are not precise)¹². In view, however, of the absence of the imperial title, it is possible that their deposition indeed took place 'half way' through the Synod.

"*mutilated*": this is not mentioned in Michael the Syrian or Agapius, but it

⁷ Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova..collectio*, XI, 207ff.

⁸ Ed. de Boor, p. 352 and 360 (under AM 6161 [= AD 669/70] and 6173 [= AD 681/2] respectively).

⁹ Ed. Chabot, II, p. 455-6 (trans.) = IV, p. 437 (text). (I quote from the photographic reprint, 1963).

¹⁰ Ed. Vasiliev, *PO* VIII, p. 494.

¹¹ Michael the Syrian, II, p. 455-6 = IV, p. 437; elsewhere (II, p. 452 = IV, p. 434) he writes that 'they failed to introduce the emperor's brothers into the synod, since they were well aware that they would not accept the innovation involved in its decision, and that they would not go against their father Constans'.

¹² Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire* (ed. J. B. Bury, V, p. 178) states that the mutilation took place in the presence of the council, but it is not clear on what evidence (if any) this is based.

is to be found misplaced (as Brooks convincingly showed) in Theophanes, under AM 6161 (=AD 669-70), where it is stated that he cut their noses off. "his mother": not mentioned in the other sources.

"commanders...*Patricius Leon*": Our text again confirms Brooks' reconstruction of the events: the misplaced item in Theophanes says that the opposition to the emperor came from the Anatolic theme (presumably corresponding to the "commanders" here), while Michael the Syrian and more briefly) Agapius state that it came from a certain Leo, who is styled "patricius" (as here) only in Agapius.

"three kings...*Trinity*": variants of the same story are found in Theophanes (under AM 6161¹³) and Michael the Syrian¹⁴.

"eleven officers": the number is not given in the other sources.

"crucified": In Michael and Agapius he is mutilated.

3. "will proper to each nature": i.e. θέλημα φυσικόν in Greek terminology.

"moral will": Syr. *tar'ita*, which I take to be a rendering of γνώμη.

"more than one": lit. 'that can be numbered, capable of plurality', reflecting Greek ἀριθμητός.

The dyotheletes maintained that two θελήματα φυσικά in Christ did *not* imply two θελήματα γνωμικά (which, in turn, would imply the possibility of mutual conflict), whereas the monotheletes evidently denied that this distinction was valid.

Provenance and significance

The ecclesiastical allegiance of the compiler of the manuscript as a whole comes out most clearly in the last item, the *Life of Maximus*, for, whereas the *Questions against the Maximianists* (i.e. dyotheletes, or Byzantine Orthodox) could in theory be of Syrian Orthodox origin¹⁵, in that this church took a hostile view to the Sixth Council¹⁶, the *Life of Maximus* was written by someone who accepts the Chalcedonian hierarchy of Maximus's lifetime as his own, but rejects the 'innovations' introduced by Maximus and Sophro-

¹³ Ed. de Boor, p. 352 : οἱ δὲ τοῦ θέματος τῶν ἀνατολικῶν ἦλθον ἐν Χρυσόπολει λέγοντες ὅτι · « εἰς τριάδα πιστεύομεν · τοὺς τρεῖς στέφωμεν ».

¹⁴ Ed. Chabot II, p. 456 = IV, p. 436 : (The people followed Leon, who had been arrested for his opposition to Constantine's deposition of his brothers, and as he went he cried out) "The Trinity reigns in heaven; may a trinity reign on earth. I do not deny the Trinity in heaven, and I shall not reject the trinity on earth".

¹⁵ Thus Baumstark and Ortiz de Urbina (see note 4), but this judgement rests on the misconception that Add. 7192 represents a single manuscript; see note 1.

¹⁶ See, for example, Michael the Syrian, II, p. 452 = IV, p. 434. For a Syrian Orthodox author who wrote against the Maximianists, see below.

nus. Such a person can only have been a monothelite¹⁷. That one can go further and say that the author was actually a Maronite is suggested by the following circumstances. The *Life of Maximus* in this manuscript turns out to be the ultimate source of the short notices about Maximus in three Syrian Orthodox chronicles, Michael the Syrian¹⁸, the anonymous chronicle *ad annum 1234*¹⁹, and Barhebraeus²⁰. Now the anonymous chronicler happens to inform his readers at this point that his source of information for the life of Maximus was a refutation of the heresy of Maximus by Shem'un, a priest of the monastery of Qenneshre, and that Shem'un had in turn made use of "*Maronite books against the Maximinians*", among which our *Life of Maximus* must definitely have figured, for it is quoted verbatim on several occasions.

That the text here published is also of monothelite origin is quite clear on internal grounds, for the author evidently accepts the Chalcedonian hierarchy and doctrinal position, and rejects only the Sixth Council's teaching on the two operations and wills. Can one go further and say that it is also of Maronite origin? If so, the text would be of considerable importance, for it would provide the only unambiguous²¹ evidence available that the Maronites openly rejected, or to use the precise term here, 'found fault with', the Sixth Council.

It is well known that the early history of the Maronite church is shrouded in obscurity thanks to the paucity of sources, but that nevertheless much ink has been spilt on the subject with the aim of proving or disproving the 'perpetual orthodoxy' of the Maronite church, in the light of medieval accusations that it was of heretical — in other words, monothelite — origin, accusations which are first clearly found in the tenth century Melkite writer Eutychius.

While this is not the place to re-examine the whole question, certain aspects of the problem do call for reconsideration here. Let it be said at the outset, however, that this is done *sine ira et studio*.

It is now generally accepted that the Maronite church gained its name from the famous monastery of Mar Maron, (re)founded in 452 by the emperor Marcian²². In the following centuries the monks of this monastery were strong defenders of the Chalcedonian doctrinal position against the attacks

¹⁷ I employ the terms 'monothelite', 'dyothelite' simply for convenience, *sine odio theologico*.

¹⁸ Ed. Chabot II, p. 433f = IV, p. 423f. For details see my edition of the Syriac *Life of Maximus* (forthcoming).

¹⁹ Ed. Chabot, I, p. 264f.

²⁰ *Chron. Eccl.*, ed. Abbeloos-Lamy, I, cds 277-80.

²¹ For the rather muddled passage in Germanus (Patriarch of Constantinople 715-30) in *PG* 98 cols 81/2, see P. Dib in *DTC* 10, col. 18.

²² See P. Naaman, *Théodore de Cyr et le monastère de Saint Maroun*, Beirut, 1971, *passim*.

of the monophysite opponents of the Council. In the seventh century, under Heraclius, they benefited from the imperial support given to the Chalcedonian communities in Syria,²³ and thus far they are undifferentiated from the other Chalcedonians, or Melkites, of the area. The division into two separate Chalcedonian communities, Melkite and Maronite, took place only in the latter part of the seventh century, or early eighth century, which is precisely a time for which we have practically no contemporary sources.

Amongst those who argue for the 'perpetual orthodoxy' of the Maronites²⁴, it is normally claimed, following the important article of V. Grumel²⁵, that the Chalcedonians of Syria-Palestine were quite unaware of the dyothelete/monothelete controversy during the seventh century, having been cut off politically and ecclesiastically from the Byzantine world by the Islamic conquests. According to this view, it was only in 727, almost half a century after the Sixth Council, that the issue was introduced, thanks to the arrival in the area of Greek prisoners. The passage on which this view is based is to be found in Michael the Syrian's *Chronicle*, and is worth quoting in part²⁶:

Within the Byzantine Empire this opinion (i.e. the 'heresy of Maximus' and the opposition to the christological addition to the Trisagion) had reigned since the time of Constantine (IV), but in the regions of Syria it had not been accepted. It was introduced now (i.e. 727) by the prisoners and settled in Syria. Those who allowed themselves to be perverted by this opinion and who accepted it were above all the towns people with their bishops and leaders; doubtless they did it out of respect for the Byzantine empire. One of these was Sergius, son of Mansur, who greatly oppressed the faithful in Damascus and Homs, and not only did he make them remove the phrase "who was crucified" from the Trisagion, but he also won over to this heresy a number from our church (i.e. Syrian Orthodox).

This heresy also perverted the sees of Jerusalem, Antioch, Edessa²⁷, and other towns where the Chalcedonians had lived ever since the time of Heraclius. The monks of Beth Maron, together with their bishop and some others refused to accept this opinion, but the majority of the towns people and bishops did accept it.

²³ The theory that the Maronites derive from converts from monophysism made by Heraclius in the early 630s rests on a misunderstanding of a passage in Michael the Syrian (II, p. 412 = IV, p. 410).

²⁴ E. g. P. Dib in *DTC* 10, col. 8ff, and *Histoire de l'église maronite*, Beirut, 1962, ch. III.

²⁵ "L'église maronite du Ve au IXe siècle", *Echos d'Orient* 9 (1906), pp. 257-67, 344-61.

²⁶ Ed. Chabot, II, p. 492-3 = IV, p. 457-8.

²⁷ Compare III, p. 32 = IV, p. 495, where, nearly a century later (in AG 1125 = AD 823/4) a certain Theodoricus of Edessa went around propagating the teaching of Maximus.

Two points should be made here. In the first place it is important to notice the link between the controversy over the will(s) and operations(s) and that over the Trisagion²⁸. It is clear from a number of sources that in Syria the Chalcedonians, as well as the Syrian Orthodox, employed the addition "who was crucified for us"²⁹, and it is likely that the Byzantine opposition to this usage proved far more controversial than the highly abstruse doctrine of the two wills and operations, for here was a difference that was at once obvious to all who attended the divine liturgy.

In the second place, it should be emphasized that, according to Michael the Syrian, the dyothelete theology 'had not been accepted' (ܡܠܟܐ ܕܡܝܚܐ ܕܡܝܚܐ ܕܡܝܚܐ ܕܡܝܚܐ) in Syria prior to 727. This is rather different from 'was not known of', which is how some modern writers appear to take it³⁰. If one is to believe Michael, it would appear then that all the Chalcedonians of Syria were adherents of the monothelete theology prior to 727.

In connection with this, one may note that elsewhere Michael, when writing about the Sixth Council³¹, complains that there was present at it 'no bishop from Egypt, Syria, Palestine or Armenia'. The implication is that the bishops of these regions were opposed to the dyothelete theology, and that, had they been present, the outcome of the Council might well have been different. In other words, the Patriarch of Antioch, Macarius, though he lived far from his flock, thanks to the political situation, was at least representative of their opinions. It is also significant that the only Syrian who was present at the Council and who intervened³², was also opposed to the dyothelete theology.

Actually it would appear that the controversy had been introduced, in some places at least, rather earlier than 727, for there exists an unpublished letter of Sophronius, Patriarch to Jerusalem, to Arcadius, bishop of Cyprus, on the subject of the Trisagion, in a Syriac translation made in Edessa in AG 1032 = AD 720/1 "by the deacon Constantine in the time of the metropolitan Iohannan"³³. In this letter Sophronius urges Arcadius to reject the addition to the Trisagion, and he represents the issue to Arcadius as being a choice between accepting the teaching of Peter the Accephalous and the Council of Chalcedon. Since Sophronius was one of the main defenders of the dyothelete theology, it is hardly likely that this defence for the Byzantine

²⁸ This comes out also in the Syriac *Life of Maximus*, §8.

²⁹ See my commentary on the Syriac *Life of Maximus*, §8.

³⁰ E.g. Dib, in *DTC* 10, col. 12.

³¹ Ed. Chabot, II, p. 452 = IV, p. 434.

³² Mansi, XI, 617-8.

³³ BM Or. 8606, ff. 127^a-140^b.

position over the Trisagion was translated into Syriac without any awareness of the (by then) linked issues over the will(s) and operation(s).

Furthermore, when looking at the whole controversy, it should be remembered that almost all our information about it comes from dyothelete sources, and as seen through dyothelete spectacles. The opposition, as can be seen most clearly in the Syriac *Life of Maximus*, regarded matters very differently: to them the monothelete theology, far from being a compromise move introduced by Theodore of Pharan, Sergius of Constantinople and others, aimed at facilitating union with the monophysites, in fact represented the traditional teaching of the church, while the dyothelete theology was regarded as a nestorianizing innovation.

With this background in mind it is time to return to the document in hand. In what survives of the text, it will be noted that most of the space is taken up with objections of a procedural nature, and it is perhaps to a document of this nature that Michael the Syrian's account³⁴ of the Council goes back, for there similar objections are made. This interest in the political background strongly suggests that the text was drawn up shortly after the end of the Council (September 681), and no doubt the information about this background goes back to the entourage of Macarius. Whether or not the document was originally written in Greek is not entirely clear, but if it was, it must have been of sufficient interest and importance to Chalcedonians in Syria to have it translated into Syriac. If this translation was made prior to 727, it would simply confirm the view taken here that the Chalcedonians of Syria were *actively* opposed to the dyothelete theology prior to that date (and from these Chalcedonians the present Melkite and Maronite communities derive); if, on the other hand, the translation was made after 727, it is only logical to describe it as of Maronite provenance, since it is an accepted fact that the opposition to the dyotheletes or 'Maximianists' after that date was centred on the monastery of Mar Maron.

In conclusion it may be said that the present short fragment bears an importance out of all proportion to its size for the history of the monothelete/dyothelete controversy in the Levant, for it, together with the Syriac *Life of Maximus*, shortly to be published, demands a reappraisal of current views of the part played in the controversy by the Chalcedonians of the Syria-Palestine area.

³⁴ See note 31 for reference.

An Interesting Fragment of an East Syrian Festal Hymnary of the Fourteenth (?) Century

by

William F. Macomber, S.J.

In their recent description of the Syriac manuscripts of the Freer Gallery of Art¹ Price and Seymour include a small fragment, MS. 37.41A, that they discovered between the pages of MS. 37.41, a 13th century manuscript of the New Testament. They give the measurements of the small scrap and note that it is written in a Jacobite script, mostly in a brown ink (i.e. a black ink that has aged to a brown colour), but with a few words in red. They note also that the name of St. Peter occurs several times, even in such a limited amount of text.² Fortunately, they provide excellent photographs of the two sides of the fragments, in which enough words are legible to allow an identification of the text.

Let it be said, first of all, that the script of the fragment is not Jacobite, but East Syrian (Nestorian). To convince oneself, it is sufficient to compare the photographs with the plates of Hatch's dated samples of Syriac writing.³ I would say that the script of our fragment shows greatest affinity to that of plate CLXXV, which reproduces a page of Vatican Syriac 22, an East Syrian lectionary of the Pauline Epistles copied in 1301 A.D. at Shingalla in India. However, dating a script from a photographic reproduction is a risky undertaking; a 13th or 15th century dating cannot be excluded. The photographs also reveal that the material of the fragment is paper. Since one margin is visible, one can identify the lower photograph as of the *recto* side and the upper as of the *verso*.

The presence of words in red ink (unfortunately not always clearly distinguishable in the photographs) suggests that we have to do with a liturgical manuscript. The frequent occurrence of the name of St. Peter (Peter three times and Simon Cephas once) suggests that it is a service book that contains the office for the commemoration of Sts. Peter and Paul, a suggestion that is confirmed by the presence four times of the name of St. Paul.

¹ J.R. Price and P.M. Seymour, 'Syriac Manuscripts in the Freer Gallery of Art. Washington, D.C.', *Oriens Christianus* 55 (1971) 161-3.

² *Ibid.*, p. 163.

³ W.H.P. Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*. Cambridge, Mass. (U.S.A.), 1946.

On line 7 of the *verso* one also finds in red ink the word *da-šlota*, “of prayer”. For one who is familiar with the East Syrian liturgy, this brief rubric suffices to identify our fragment as a collection of the type of anthems or *troparia* that the East Syrians call ‘*onyata*’⁴ and that these particular ‘*onyata*’ belong to either compline or a nocturn of the commemoration of Sts. Peter and Paul; only in these offices, in fact, are there found long series of ‘*onyata*’ that terminate with the rubric *da-šlota*, which introduces a reference to one of the 28 so-called *gale d-‘udrana*, “hymns of assistance”, or to one of their variants.⁵ After this there frequently occurs the rubric *d-‘annide*, “of the departed”, which introduced as reference to one of the hymns of the funeral office,⁶ but this is lacking in our fragment. Next comes the rubric *šabbah*, “glorify”, which means that the “Glory be to the Father...” should now be chanted as the introduction to the final ‘*onita*’ of the office in question; in our case we do find at the edge of *verso*, line 8, *bḥ*, probably in red ink, which must represent the end of the expected rubric. What follows in our fragment is *b-Mabbu’ ḥayye*, “in (the melody of) Font of life”. This is the *incipit* of one of the most commonly used type melodies (called in Syriac a *reš qala*, which corresponds to a *heirmos* of the Byzantine liturgy) of the East Syrian liturgy;⁷ it is precisely what one would expect to find at this point.

It is evident, therefore, that our fragment derives from an East Syrian hymnary. The East Syrians, however, have three different kinds of hymnaries, a ferial hymnary called the *Kaškol*,⁸ a dominical hymnary known as the *Ḥudra*⁹ and a festal hymnary called the *Gazza*.¹⁰ The first can be eliminated without further ado, for it contains exclusively ferial offices. The *Ḥudra*, on the other hand, cannot be automatically eliminated, because it contains, besides the offices for Sundays and certain privileged ferias, at least parts of the offices for the principal feasts and commemorations. What the *Ḥudra* lacks for these occasions is the nocturn(s); it contains only vespers, compline, the vigil office and matins,¹¹ but formerly it seems to have con-

⁴ An ‘*onita*’ (singular of ‘*onyata*’) consists of a poetical strophe of ecclesiastical composition of widely varying length and metrical pattern, which is introduced by an appropriate psalm versicle or by “Glory be to the Father...” The Syriac name signifies “response”; the strophe is conceived of as a response to the psalm versicle. A series of ‘*onyata*’ chanted according to the same melody is called a *qala*, “a hymn”.

⁵ Cfr. J. Mateos, *Lelya-Sapra. Essai d’interprétation des matines chaldéennes* (Orientalia Christiana Analecta 156). Roma, 1959, pp. 17-27.

⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁷ *Ibid.*, pp. 19, 481.

⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁹ *Ibid.*, pp. 5-9.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 9-12.

¹¹ Thus the Mar Ešā’ya *Ḥudra* (10/11th c.), Br. Mus. Add. 7177 (1484), Borgia Syr. 150 (15th), Vat. Syr. 83 (1538), 86 (16th) and 87 (15th). Cfr. W.F. Macomber, ‘A List of Known Manus-

tained a small number of 'onyata for the nocturns as well.¹² The full office of the nocturns for those feasts and commemorations that do not fall on Sunday is found in the Gazza.¹³

Is it possible to decide whether our fragment comes from a manuscript of the Ḥudra or of the Gazza? For this it will be necessary to identify one or more of the particular 'onyata that can be discerned in the photographs, to see whether they belong to compline or to a nocturn. To do this, I have compared the few words that are legible in the fragment with the full office for the commemoration of Peter and Paul, as it has been published by the Chaldeans,¹⁴ the Nestorians¹⁵ and by Martin.¹⁶ By great good fortune, one 'onita in verso, lines 5 to 7, but one 'onita only, can be identified with one that is found in the Chaldean breviary¹⁷ and in the text of Martin;¹⁸ the Nestorian breviary lacks it. Its lacunae are easy to fill up from the published texts. I have here my decipherment of all the legible portions of the text of the fragment, together with my conjectured restitutions and a translation¹⁹.

Recto

celestial ... [By the prayers of] [ܡܠܬܐ] ܕܥܠܡܐ
..... O our Lord, thy Church which [ܡܠܬܐ] ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
thou hast chosen [for thyself] ܡܠܬܐ ܕܥܠܡܐ
..... By the prayers of Paul ܡܠܬܐ ܕܥܠܡܐ
have mercy], O our Lord, on thy wor- [ܡܠܬܐ] ܕܥܠܡܐ

cripts of the Chaldean Ḥudra', *Orientalia Christiana Periodica* (= *OCP*) 36 (1970) 125-8, nrs. 3, 12, 15, 16, 21, 25.

¹² In some MSS. of the Gazza, like Vat. Syr. 590, as many as three 'onyata at the beginning of some of the groups of 'onyata that have the same *reš qala* are set apart and are occasionally noted specifically as being "of the Ḥudra" (e.g. ff. 1r^o and 4r^o), while the rest are noted as being "of the Gazza" (e.g. ff. 3v^o and 4v^o).

¹³ Thus the nocturns for Easter and Pentecost are found in the Ḥudra because they are moveable feasts that always fall on Sunday. The nocturns for Christmas and Ascension, on the contrary, must be sought in the Gazza because Christmas is fixed and Ascension always falls on Thursday.

¹⁴ *Breviarium iuxta ritum Syrorum Orientalium, id est, Chaldaeorum* (= *BC*), pars III, *A Pentecoste ad Dedicacionem*. Paris, 1887, pp. 453-70.

¹⁵ *Ktaba da-Qdam wa-d-Batar, wa-d-Ḥudra, wa-d-Kaškol, wa-d-Gazza, w-qala d-'Udrane, 'am Ktaba d-Mazmore* (= *BN*), vol. I. Trichur, 1960, pp. 678-701.

¹⁶ (J. P. P.) Martin, *Saint Pierre et Saint Paul dans l'Église nestorienne*. Paris, 1875, text pp. 2-67 (published from Br. Mus. Add. 7178 [1544], ff. 146r^o-177r^o).

¹⁷ *BC* III, 460 : 23-4.

¹⁸ *Op. cit.*, text p. 42 : 12-4/translation p. 114 : 3-5.

¹⁹ Conjectured restitutions, in both the text and translation (more daring in the latter), are set off by square brackets, while words in the translation added to complete the sense are put in parentheses. Words of the text in red ink are underlined with a solid line, whereas a dash under an individual letter indicates an unsure reading.

shippers. By [the prayers of]
 ... keep all [harm] from thy servants
 By the prayers of Paul
 [frustrate] the desire of the
 Wicked One so that he may not
 [By the prayers] of Simon Cephas,
 [O Lord], those who attri-
 bute passions to the divine essence.²⁰ By
 the prayers of keep, O our
 Lord, all our community [By] the
 prayers of Peter ...

..... ܠܠܗ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 [ܕܡܠܟܐ] ܠܠܗ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 [ܡܠܟܐ] ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ

Verso

..... take their delight in
 ... [Variation in] (the melody of) Cle-
 ment and full of mercy. *And a (rejoicing)*
mother of children.²¹ Peter
 and Paul [let us] prais
 [Christ], who has glorified
 Peter, Prince of the Apostles, [and Paul,
 Doctor of the Gentiles], pray and beseech
 Christ, that he have pity on us in his
 lovingkindness. (*Hymn*) of prayer: [and
 variant of the 16th hymn].²² *Chant the*
Gloria Patri in (the melody of) Font of
 life. this our community and
 preserve them the Calumni-
 ator, the enemy of our nature
 thy [Church] at all times
 Paul

..... ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 [ܕܡܠܟܐ] ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ

The amount of the text of the 'onita that can be read in our fragment is so great that the possibility of coincidence is clearly excluded. It is confirmed, however, by the *reš qala* that can be deciphered in *verso*, line 2 : "[in] (the melody of) Clement and full of mercy"; this is precisely the one indicated by both Martin and the Chaldean breviary. In both of these sources this particular 'onita occurs near the end, but not at the end as here, of a nocturn — the second of two in the case of Martin's text, whereas in the Chaldean

²⁰ I.e. the Monophysites.

²¹ Ps 113, 8 (112, 9 in the Septuagint and Vulgate).

²² *Per se* the hymn of assistance to be indicated should be the one that has the same *reš qala* as the group of 'onyata that immediately precedes it. The one I indicate here has "Clement and full of mercy" as the *incipit* of its initial 'onita. Cfr. BC I, 139*; BN I, 156 (bis). No matter see how space can have been left over for an indication of the 'onyata for the departed that normally follow. All of our sources except Borgia Syr. 87 have some such indication in the present case.

breviary it is near the end of the only nocturn.²³ We may conclude, therefore, that our fragment represents part, not of compline, but of a nocturn, and that it derives, consequently, from a manuscript of the Gazza, not of the Hudra.

I have called this fragment in my title "interesting". Its interest is evidently not constituted by its size or its textual contents. Its date, on the other hand, is already an element of interest. If my 14th century dating is correct, it would make this older than any of the manuscripts of the Gazza indicated by Baumstark²⁴ save Urmia College MS. 130 (11th century) and Séert, Chaldean Episcopal Residence MS. 32 (14th century),²⁵ which have both presumably been destroyed²⁶.

Its principal interest, however, at least in my opinion, is constituted by the fact that I have only been able to identify one of its 'onyata. In the *verso* side, parts of four 'onyata can be recognized: the one that I have identified (lines 5 to 7), the one that comes between it and its *reš gala* (lines 2 to 5), the one that precedes the *reš gala* (one word and one letter in line 1) and the one that follows the rubric *šabbah* (lines 8 to 12). The situation of the *recto* side as revealed in the photographs, is unclear. However, Martin P. Amt of the Freer Gallery of Art informs me that there are no words or letters of this side written in red ink. This means that all 11 lines most probably derive from a single long 'onita. From my translation it is clear that the contents of the entire side is homogeneous, a series of invocations of the intercession of Sts. Peter and Paul. The only doubt is whether there may not be two 'onyata, one invoking St. Paul's prayers and the other St. Peter's, with the separating psalm versicle in red ink falling in the part of the page that has been lost.

Thus we have parts of at least five 'onyata in our fragment, only one of which can be found in published sources. In addition, I have also investigated such manuscripts of the Gazza as are available to me in Rome, Vatican Syriac 590²⁷ (16th century), and Vatican Borgias Syriac 86²⁸ and 87²⁹ (both

²³ It is the 82nd out of 114 'onyata before the hymn of assistance in the 2nd nocturn of Martin's text and the 31st out of 39 in *BC*.

²⁴ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn, 1922, p. 304, n. 2.

²⁵ Baumstark's *a priori* skepticism concerning the date of the Urmia MS. is hard to justify. There is a two volume Gazza MS. now at the Chaldean Church in Mardin, probably identical with Diabekir MSS. 43 and 44, that could be as old as the 14th century.

²⁶ Cfr. J. M. Vosté, 'Notes sur les manuscrits syriaques de Diarbékir et autres localités d'Orient', *Le Muséon* 50 (1937) 347, and W. F. Macomber, 'The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari', *OCP* 32 (1966) 335, n. 2.

²⁷ Ff. 138^vo-162^vo.

²⁸ Pp. 342-404.

²⁹ Pp. 290-305. These two manuscripts are two volumes of one collection that was probably

late 19th century, but the former was copied from a much older manuscript, as many spaces have been left blank where the text was missing or illegible); none of them has any of the four unidentified '*onyata*.

This, I submit, is rather remarkable. In the case of Borgia Syriac 87 and the Chaldean and Nestorian breviaries, it is not quite so surprising; the first has one nocturn with only 22 '*onyata*, while the other two also have one nocturn, but with 40 '*onyata* each. Vatican Syriac 590, on the other hand, has 108 '*onyata*, Borgia Syriac 86 has 153, both in a single nocturn, while British Museum Additional MS. 7178, the manuscript from which Martin published this text, has a total of 168, divided into two nocturns.³⁰

It is noteworthy that all of the '*onyata* of the Chaldean and Nestorian breviaries (which are not identical, even though the total number is the same — each has 13 that the other lacks) are found in the London manuscript, and this is true of all but one of those of Borgia Syriac 87, all but 6 of those of Borgia Syriac 86 and all but 18 of those of Vatican Syriac 590. In other words, were we limited to these six sources, we could have the impression that the London manuscript reproduces almost intact a more ancient large collection of '*onyata*, and that the other sources are only more or less radical abridgments of the same collection.

The Freer fragment comes to modify this impression. The theory of an original large collection from which existing sources would have made selections can still be maintained, but, if it be true, the original collection must have been considerably larger than the 168 '*onyata* of British Museum Additional 7178 plus the 24 new ones found in the other three manuscripts (not 25 because one '*onita* is found in two of them). If I had been able to identify non of the '*onyata* of the Freer fragment, we might suspect the presence of a completely independent collection, but with my identification such an extreme hypothesis seems untenable. The fragment, therefore, suggests the possibility that there was originally a very large collection of '*onyata* in the Gazza, probably more than 200, and that all existing manuscripts derive from it.

By way of conclusion, I may note one other question that the Freer fragment raises, but to which no definitive answer can be given. I refer to the fact that the pair of '*onyata* that have as their *reš qala* "Clement and full

made for the purposes of study rather than for liturgical use. All of Borgia Syr. 86 and part of 87 seems to derive from the one ancient source, whereas the rest of 87 derives from many sources the office of Peter and Paul, in particular, seems to come from a Catholic MS. later than 1700 because that part includes several offices composed by Patriarch Joseph II (1696-1712).

³⁰ The division, however, is not a normal one; the first nocturn does terminate with a hymn of assistance, but this is not followed by a *qanona*, *tešbohta*, *karozuta* and *madraša*, as is regularly the case. Cfr. Mateos, op. cit., pp. 10-1.

of mercy" is the final group before the hymn of assistance in the fragment, whereas it is far from being final in any of the other sources that have it. It is the 29th out of 35 groups of *'onyata* having the same *reš qala* in British Museum Additional 7178 (13th out of 19, if we limit ourselves to the second nocturn), 25th out of 30 in Borgia Syriac 86, 23rd out of 29 in Vatican Syriac 590 and 15th out of 19 in the Chaldean breviary; Borgia Syriac 87 and the Nestorian breviary lack it altogether.

Various tentative explanations may be offered. One could be that we have here the end of the first nocturn, which would have been followed by a second that probably contained many *'onyata* groups that are not represented in any of the other sources thus far examined — unless, of course, the second nocturn was much shorter than the first, unlike the London manuscript. Another possibility is that there may have been but a single nocturn that was much shorter than what is found in our other sources — a somewhat less probable hypothesis, perhaps, since the whole tendency of development seems to have been towards abridgment, such that the older manuscripts tend to have longer nocturns than the more recent. A third possibility might be that the order of the groups of *'onyata* in the manuscript from which our thus far examined, all of which preserve faithfully the order of the London codex, omitting here and there some of the groups, but never changing the order.

Seth-Typhon, Onoel und der eselsköpfige Sabaoth Zur Theriomorphie der ophitisch-barbelognostischen Archonten

von

Wolfgang Fauth

I

Das 25. und 26. Kapitel des 'Panarion', der bekannten antihäretischen Schrift des Bischofs Epiphanius von Salamis, polemisiert gegen eine Anzahl damals in Ägypten ansässiger gnostischer Gemeinschaften libertinistischen Gepräges, indem es ihnen abscheuliche sakramentale Praktiken und blasphemische Irrlehren nachsagt¹. Man hat die zum Teil unglaublich klingenden Angaben früher bezweifelt oder doch als übertrieben angesehen²; die dogmatische Engstirnigkeit und der blinde Eifer des Kirchenvaters sind ja unbestritten³. Aber C. Schmidt konnte vor langem anhand der Stelle pan. 26,17 überzeugend dartun, daß Epiphanius als junger Mensch während seiner ägyptischen Mönchszeit⁴ persönlich mit diesen Gemeinschaften in Berührung gekommen ist und — da er als 'Novize' gewonnen werden sollte — Gelegenheit hatte, nicht nur gleichsam aus erster Hand alle Einzelheiten ihrer widerwärtigen Kommunionfeiern zu erfahren, sondern auch Einblick in ihre ketzerischen Bücher zu nehmen⁵. Dem orthodoxen Christen muß sich dort zu Beginn des vierten Jahrhunderts das Bild eines in seinem ungehemmten Wuchern ebenso verwirrenden wie schockierenden Sektenpluralismus geboten haben⁶. Epiphanius weiß zwar einige der ihm bekannt gewordenen

¹ Epiphanius ed. K. Holl (Griech. Christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 25) 1, 1915, 275ff.

² Vgl. R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, 1865, 108f. G. R. S. Mead, Pistis Sophia, 1921², XXXIII f.

³ K. Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, 1909, 154. A. von Campenhausen, Griechische Kirchenväter, 1955, 147.

⁴ O. Bardenhewer, Patrologie 3, 1912, 293. Vgl. J. Quasten, Patrology 3, 1960, 384ff.

⁵ C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus (TU 8), 1892, 572ff. Vgl. H. Leisegang, Die Gnosis, 1955⁴, 186f. 190. J. Doresse, Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte 1, 1958, 8f.

⁶ Vgl. J. Daniélou, Théologie du Judeo-Christianisme 1, 1958, 89. C. J. Bleeker, The Egyptian Background of Gnosticism, in: Le Origini dello Gnosticismo (Numen Suppl. 12), 1967, 229f.

gnostischen Gruppen zu benennen : Nikolaiten, Phibioniten, Zakchaeer, Stratiotiker, Levitiker, Borboriten (pan. 25,2.26,7)⁷, fährt dann aber fort : '...und die übrigen; denn jeder von ihnen legte sich für seine Leidenschaften eine eigene Sekte zu und erdachte Tausende von Wegen der Schlechtigkeit' (*καὶ οἱ λοιποί. ἕκαστος γὰρ τούτων τὴν ἑαυτοῦ αἵρεσιν τοῖς πάθεσιν ἑαυτοῦ ἐπισπώμενος μυρίας ὁδοὺς ἐπενόησε κακίας*⁸).

Man pflegt die Vielzahl der solchermaßen charakterisierten häretischen Zirkel dem Komplex der durch den Irenaeus-Bericht (adv. haer. 1,29) und kosmomythologisch neuerdings durch das Apokryphon Johannis bzw. das Ägypterevangelium von Nag Hammadi⁹ näher beleuchteten Barbelo-Gnosis zuzuordnen¹⁰, obwohl dem Panarion zufolge nicht alle von ihnen die Barbelo als die den achten Himmel bewohnende Mutter (*ἡ ἄνω μήτηρ*) des Demiurgen Jaldabaoth oder Sabaoth¹¹ in ihrem System aufführten. Immerhin ist die Gestalt der Barbelo geeignet, die betont erotisch-sexuelle Ausrichtung der nikolaitisch-phibionitischen Kultgewohnheiten zu kennzeichnen; denn trotz bewußter Spiritualisierung haften ihr — wie den analogen weiblichen Figuren der ophitisch-barbelitischen Sophia-Prunikos, der sethianischen Plesithea oder der Helena-Ennoia des Simon Magus¹² — noch Züge der syrisch-vorderorientalischen Himmels- und Fruchtbarkeitsgöttin an : *ταύτην δ' αἰεὶ φαίνεσθαι τοῖς ἀρχουσιν ἐν εὐμορφίᾳ τινὶ καὶ ἀποσυλῶν τὸ ἐξ αὐτῶν σπέρμα δι' ἡδονῆς καὶ ἐκχύσεως, ἵνα δῇθεν τὴν αὐτῆς δύναμιν τὴν εἰς διαφόρους σπαρείσαν ἀθλὺς πάλιν ἀνακομίζῃ*.

Übereinstimmend damit unterstreicht der Hinweis auf Alexandria (*ἡ πόλις Epiph. pan. 26,17*), den internationalen Mischkessel hellenistischer Religionen, als den Ausgangspunkt der Verbreitung dieser gnostischen Sekten innerhalb

⁷ L. Fendt, *Gnostische Mysterien*, 1922, 6. — Zu den Nikolaiten N. Brox, VC 19, 1965, 23ff.; zu den Phibioniten S. Benko, VC 21, 1967, 103ff.

⁸ pan. 25,2,1. — Übersetzung nach W. Foerster, *Die Gnosis* 1, 1969, 404.

⁹ Foerster, *Die Gnosis* 1, 133ff. R.McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament*, 1968, 103ff. A. Böhlig, *Christentum und Gnosis im Ägypterevangelium*, in: W. Eltester *Christentum und Gnosis*, 1969, 7. Vgl. W. Foerster, *Gott und die Götter*. Festgabe E. Fascher, 1958, 141. H.M. Schenke, ZRGG 14, 1962, 57ff.

¹⁰ Leisegang, *Die Gnosis* 186ff. Vgl. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* 1, 1964³, 361.

¹¹ pan. 25,2,2. 37,4. Doresse, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte* 1, 15.

¹² Iren. adv. haer. 1, 30, 3. Epiph. pan. 21,2,5. 25,3,2 (Prunikos); Ev. Aeg. 3, 56, 6ff. (Plesithea); Iren. adv. haer. 1, 23, 2ff. (Helena). W. Foerster, *Die ersten Gnostiker Simon und Menander*, in: *Le Origini dello Gnosticismo* 192ff. Vgl. M.P. Nilsson, *Eranos* 45, 1947, 169ff. *Geschichte der griechischen Religion* 2, 1959², 619f.

¹³ W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, 12ff. 26.321f. A. Delatte, MB 17, 1913, 323ff. Fendt, *Gnostische Mysterien* 8ff. Vgl. U. Bianchi in: *Le Origini dello Gnosticismo* 9f. 724ff. 727f.

Ägyptens¹⁴ nachdrücklich das Faktum ihres syrischen Ursprungs¹⁵. *Βαρβηλώ* (Iren. adv. haer. 1,29,1) oder *Βαρβηλώθ* (Theod. haer. fab. 1,13) wurde m.W. zuerst von W.W. Harvey in seiner Irenaeus-Ausgabe¹⁶ aus *בארבע אלות* 'in der Vierheit (ist) Gott' erklärt¹⁷, jedenfalls wohl mit Rücksicht auf den Stellenwert der Tetras in den gnostischen Hypostasenlehren¹⁸, besonders aber auf die 'kolorbasische Sigē', die höchste Vierheit des Gnostikers Markos als niedersteigende Offenbarung 'in Gestalt eines Weibes'¹⁹. Doch diese Etymologie von *Βαρβηλώ(θ)* dürfte bereits spekulativ und somit sekundär sein²⁰, nicht zuletzt deswegen, weil auch die Formen Barbero (*Βαρβηρώ*), Berbali (*Βερβαλι*), Barbilon (kopt. *ΒΑΡΒΗΛΟΝ*) vorkommen²¹. Primär wird ein magisch disponiertes und daher entsprechend undurchsichtiges Appellativ der kanaanäisch-syrischen Mutter- und Dirnengöttin zugrundeliegen. Der Pap.Mag.Lond.46 bringt Z.79f. den Zaubernamen *Ζβαρβηρι*²², und G. Quispel führt aus einem Berliner Papyrus Abrbeloth als gematrische Variante von Barbeloth an unter Hinweis auf ähnlich klingende Bildungen wie Barbar Adonai, Brabel, Abraal usw.²³.

In der Tat scheint mir der die Archonten verführende weibliche Aeon

¹⁴ A. von Harnack, Untersuchungen über das gnostische Buch Pistis Sophia (TU 7, 2), 1891, 112. Vgl. Doresse, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte* 1, 13. J.E. Ménard, RSR 42, 1968, 36ff.

¹⁵ von Harnack, Untersuchungen 111f. Schmidt, *Gnostische Schriften* 575 u. Anm. 2. — Zum syrischen und samaritanisch-palästinischen Ursprung der Gnosis H.C. Puech, RUB 39, 1934/35, 137ff. 295ff. Doresse, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte* 1, 12f. Vgl. G. van Groningen, *First Century Gnosticism*, 1967, 128ff. 145. Bleeker, *The Egyptian Background of Gnosticism* 230.

¹⁶ Irenaeus 1, 1857, 221. Danach R.A. Lipsius, *Gnosticismus*, 1860, 115. S. aber F.M.M. Sagnard, *La Gnose Valentinienne et le Temoignage de Saint Irenée*, 1947, 90 Anm. 2 sowie Schmidt, *Gnostische Schriften* 559f. Fendt, *Gnostische Mysterien* 9 (mit Referat anderer Erklärungen aus dem Syrischen).

¹⁷ Ähnlich jetzt Leisegang, *Die Gnosis* 176. Doresse, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte* 1, 66f. (b'arbe 'elōha).

¹⁸ F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, 1922, 128ff. E. Peterson, *Εἰς θεός*, 1926, 241ff. Sagnard, *La Gnose Valentinienne* 299ff. Leisegang, *Die Gnosis* 290. 294ff. S. Eitrem, *Albae Vigiliae* NF. 5, 1947, 55ff. R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 1959, 45f.

¹⁹ Iren. adv. haer. 1, 14, 1. Leisegang, *Die Gnosis* 326f. Vgl. G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, 1962, 18.

²⁰ Vgl. L. Cerfaux, RAC 1, 1950, 1177 (zu der Stelle Theod. 1, 13).

²¹ *Βαρβηρώ* Epiph. pan. 26, 10, 10. Fendt, *Gnostische Mysterien* 7. Leisegang, *Die Gnosis* 186. — *Βερβαλι* K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* 2, 1931, 91. 97 (XIII 74. 198). A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* 1, 1944, 302f. — Barbilon Priscillian. CEL 18, 29. — *ΒΑΡΒΗΛΟΝ* Apokr. Joh. (cod. III) 7, 19.

²² K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* 1, 1928, 194 (V 79). A. Jacoby, ARW 16, 1913, 123.

²³ VC 19, 1965, 73. Vgl. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* 1, 102 (IV 870 *Βαρβηθ*).

Barbelo, die 'männliche Jungfrau' des koptischen Ägypterevangeliums²⁴, ein onomastisches Analogon in dem maskulinen Barbara/iel (*Βαρβαρα(ι)ηλ*, *Βαρβαριηλ*), Barbarioth (*Βαρβαριωθ*) oder Barbariao (*Βαρβαριαω*)²⁵ zu besitzen. Bei diesem handelt es sich aber erwiesenermaßen um eine graphisch-phonetische Variante von Marmarel (*Μαρμαρηλ*), Marmarioth (*Μαρμαριωθ*), Marmaraoth (*ΜΑΡΜΑΡΑΩΘ*) oder Marmariao (*ΜΑΡΜΑΡΙΩΩ*), in griechischen und koptischen Zaubertexten²⁶ ein Deckname des (solar umgedeuteten) Jao Sabaoth als Kosmokrator, daher entweder auf aram. מר מאורות 'Herr der Lichter'²⁷ oder auf syr. ܡܪ ܕܝܗܘܐܢܐ 'Herr der Herren'²⁸ zurückgeführt. Doch auch diese Interpretationen sind fraglich angesichts des Umstandes, daß sowohl die B-Variante als auch die M-Variante einem nahezu unbegrenzten Spiel von magischen Permutationen unterliegt: *Βαρβαριαθ*, *Βαρβαριθα*, *Βαραβα*, *Βαρβαραι*, *Βαρβαρας*, *Βαρβαρνω*, *Βαρβαραθαμ*, *Βερβερετεγας*; andererseits: *ΜΑΡΜΑΡ*, *ΜΑΡΜΑΡΟΥ*, *ΜΑΡΜΑΡΙ(Μ)ΟΥ*, *ΜΑΡΜΑΡ(Ι)ΜΑΡΙ*, *Μαρμαρι(ω)*, *Μαρμαριοι*, *Μαρμαραθαμ*, *Μαρμουσθ*, *Μερμεριουτ*²⁹. Außerdem ist aber, wie bereits A. Kropp gesehen hat³⁰, aus zwei koptischen Beschwörungspassagen zweifelsfrei die Identität der Barbelo mit einem dort Marmaroi bzw. Marmarami genannten weiblichen Aeon als Syzygos des Marmarioth-Barbaraath-Sabaoth zu entnehmen. Im koptischen Pap.Lond. 6796 heißt es: '...im Namen von Marmaroi (*ΜΑΡΜΑΡΟΙ*), der Macht (*ΔΥΝΑΜΙς*), die vor dem Vater steht, der großen Kraft des Barbaraath (*ΒΑΡΒΑΡΑΩΘ*), des rechten Armes des Baraba (*ΒΑΡΑΒΑ*), der Lichtwolke, die vor Jao Sabaoth (*ΙΑΩ ΣΑΒΑΩΘ*) steht'; und der koptische Traktat Rossi enthält die Worte:

²⁴ A. Böhlig, *Le Musée* 80, 1967, 14ff. 22ff.

²⁵ Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* 1, 108. 122 (IV 1033. 1555). L. Blau, *Das altjüdische Zauberen*, 1898, 134. H. Lexa, *La Magie dans l'Égypte Ancienne* 2, 1925, 155. A. Jacoby, *ARW* 25, 1927, 273. Vgl. F. Legge, *Forerunners and Rivals of Christianity* 2, 1915, 138f. Anm. 1.

²⁶ Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* 1, 84. 104. 124 (IV 366.946. 1590). 2, 179 (XLIII 4.7). Test. Sal. 94. 99 G.C. Conybeare, *JQR* 11, 1899, 37.E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* 2, 1953, 176. S. Streleyn, *Prières Magiques Éthiopiennes* (Rocznik Oriental. 18), 1955, 420.

²⁷ M. Schwab, *Vocabulaire de l'Angéologie* (Mém. Acad. Inscr. 10), 1897, 410. Vgl. C. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, 1950, 154.

²⁸ J. Krall, *Koptische Amulette* (Mitt. Sammlg. Pap. Erzherzog Rainer 5,3/4), 1892, 120. C. Bockelmann, *BJ* 104, 1899, 193. V. Stegemann, *Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer*, SHAW 1933/34, 1, 60. Bonner, *Studies in Magical Amulets* 182f. Goodenough, *Jewish Symbols* 2, 107.

²⁹ A.M. Kropp, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte* 1, 1931, 38. 46. 75. 2, 1931, 138. 188. 3, 1930, 124f. 126. A. Delatte, *BCH* 37, 1913, 270. 38, 1914, 226. MB 18, 1914, 87f. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* 1, 82. 112. 2, 56. 148. 160. Goodenough, *Jewish Symbols* 2, 195. 200.

³⁰ *Ausgewählte Koptische Zaubertexte* 3,2ff. 22f.

‘...bei der Lichtwolke, die vor dem Vater ist..., deren Name ist Marmarami (ΜΑΡΜΑΡΑΜΙ), die Große, der Ort des Geistes von Adonai Eloī (ΑΔΩΝΑΙ ΕΛΟΕΙ), des Pantokrator’³¹.

‘Lichtwolke’ und ‘große Kraft’ sind gnostische Glorifizierungen des durch Barbelo verkörperten femininen Prinzips, vergleichbar mit den Appellativen ‘vollkommene Dynamis’ (ΔΥΝΑΜΙΣ ΕΤΥΧΗΚ), ‘Mutterschoß des Alls’ (ΜΗΜΗΤΡΑ ΜΠΤΗΡΑ) im Apokryphon Johannis³², ‘Lichtjungfrau’ (Παρθένος τοῦ Φωτός), ‘Mutter der Lebenden’ (Μήτηρ τῶν ζώντων) und ‘lichthafte Mutter’ (Μήτηρ φωτεινῇ) in der Pistis Sophia und bei Epiphanius³³. Daß diese teils maternal, teils virginal aufgefaßte Lichtpotenz mitsamt den ihr von der Pistis Sophia beigegebenen sieben Dienerinnen und zwölf Dienern ganz intensiv mit den Anschauungen der hellenistischen Astromagie verflochten ist, hat A. Delatte anhand des gnostischen Bas-Reliefs von Argos nachgewiesen, wo die durch eine Mondsichel als Luna-Selene (Helena) gekennzeichnete weibliche Himmelsgottheit von den sieben Planeten und den zwölf Zeichen des Tierkreises eingerahmt wird, während die magische Inschrift folgende Nomina barbara der Planetenmächte bietet: ΙΑΙΑ, ΦΠΑΙΝΦΙΦΙ, ΚΑΝΩΘΡΑ, ΑΥΚΥΣΥΝΤΑ, ΔΩΔΕΚΑΚΙΣΤΗ, ΣΑΒΑΩΘ, ΑΒΩΧΕΣΠΑΣ³⁴.

Die astromagische Verwurzelung des in der Barbelo und anderen weiblichen Hypostasen reflektierten vorderasiatischen Jungfrau-Mutter-Phänotyps syrischer Gnosis impliziert nun notwendig ein Komplement aus dem Bereich des Dämonischen. Denn die orientalisch Himmelsheerin hat bekanntlich einen konträren Aspekt mit hetärischen, destruktiven und chthonisch-düsteren Merkmalen. Die mandäische Ruha (Ištar) nebst ihrem Gefolge der sieben Planeten bringt beispielsweise solche negativen Merkmale zum Vorschein³⁵, und wenn die Barbelognostiker der äonischen Jungfrau-Mutter überwiegend angenehme Züge verliehen haben, so zählen doch ihr Sohn Jaldabaoth und seine dienstbaren Geister zu den seelenfeindlichen Mächten der Materie. Daher braucht es nicht zu überraschen, daß gemäß

³¹ Kropp, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte* 1, 47. 69. 2, 57f. 181. Vgl. Goodenough, *Jewish Symbols* 2, 179. Doresse, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte* 1, 109.

³² C. Schmidt, Philotesia P. Kleinert, 1907, 322f. M. Krause-P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon Johannis* (Abh. Dt. Arch. Inst. Kairo, Kopt. R. 1), 1962, 58. 59. 121.

³³ Epiph. pan. 26, 10, 10. 40, 2, 3. — Pistis Sophia c. 86. 112. 128. C. Schmidt-W. Till, *Koptisch-Gnostische Schriften* 1 (Griech. Christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 45), 1954², 126. 188. 212. — Zur ‘Lichtjungfrau’ (kanigrōšan) und ‘Mutter der Lebenden’ (mādar ‘i zindagan) in den Pehlevi-Texten der manichäischen Turfan-Funde F. K. W. Müller, *Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan* 2, 1904, 47. 55. 75. 77. 102.

³⁴ Delatte, MB 17, 321ff. u. Abb. 329ff. 335.

³⁵ A. Altmann, JQR NS.35, 1945, 378. K. Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften*, 1965, 140ff.

dem oben beobachteten Prinzip der magisch-gematrischen Spielarten die M-Variante von Barbelo-Barbero(t) mit den Formen *Μαρμαρον*, *Μαρμαλατ*, *Μαρμαλετα* unter den Geheimnamen der männerverlockenden Lilith in den verschiedenen Fassungen der griechischen Michael-Legende auftaucht³⁶. Das parallele *Βαρδελλους* (statt **Βαρβελλους*) in der gleichartigen Sisinnios-Legende³⁷ stellt die Identität mit der Barbelo endgültig sicher. Die jüdisch-christliche Dämonologie war begreiflicherweise bestrebt, die unholden, abstoßenden Eigenschaften dieser hetärischen Erscheinungsform der Dea Magna zu betonen. Wie die *Βαρβηλῖται*, die 'Verehrer der Barbero/Barbelo', es sich gefallen lassen mußten, von ihren Gegnern in *Βορβορίται* 'Schmutzfinken' umgetauft zu werden, so findet sich auch unter den Bezeichnungen der lilitartigen Hexe auf christlichen Phylakterien die aus **Βαρβηρα(θ)*, *Βαρβαρα(θ)*³⁸ nach griech. *βόρβορος* 'Schlamm, Schutz' umgebildete Form *Βορβόρα*³⁹.

Sogar die Legendentradition selbst spiegelt noch die von einem gemeinsamen Ursprung ausgehenden divergenten Linien einer christlichen und einer gnostischen Einschätzung: Die griechischen Überlieferungen wissen ausnahmslos vom siegreichen Kampf des Heiligen gegen die verführerische Teufelin; sie haben ihre Vorlage in einem orientalischen Prototyp, rekonstruierbar aus dem 'Anathema des Mar Ebedjesu' (ܡܪܝܢܐ ܕܥܒܕܝܫܘܐ) im syrischen 'Buch des Schutzes' (ܬܝܒܬܐ ܕܬܝܒܐ), einem Werk der Zaubertextliteratur⁴⁰; der einschlägige Name des dämonischen Weibes lautet dort *Martlos* (ܡܪܬܐ ܕܠܘܠ), woraus die Wirksamkeit des Konsonantenwechsels b/m bzw. b/d,t im ständigen Verformungsprozeß des Nomen magicum bereits für dieses Stadium ablesbar ist. Epiphanius andererseits versichert, von den Leviten oder Levitikern, einer barbelognostischen Splittergruppe, es existiere bei ihnen eine apokryphe Geschichte von der Begegnung des

³⁶ P. Perdrizet, *Negotium Perambulans in Tenebris*, 1922, 20. 23. R. Reitzenstein, *Poimandres*, 1904, 297ff. 299. Vgl. J. A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, 1913, 263.

³⁷ W. Worrell, *ZA* 23, 1909, 158ff. Perdrizet, *Negotium Perambulans in Tenebris* 15. 16ff. M. Gaster, *Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaeval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology* 2, 1925/28, 1014ff. A. H. Winkler, *Salomon und die Karina*, 1931, 108f. 110f.

³⁸ Vgl. *Barbarethu* (Pap. Demot. Lond. 10. 070) Lexa, *La Magie dans l'Égypte Ancienne* 2, 123. — *Marmarath* (Test. Sal. 37) Conybeare, *JQR* 11, 25.

³⁹ Epiph. pan. 25, 2, 1. 26, 3, 6. Schmidt, *Gnostische Schriften* 569 Anm. 6. — A. Delatte, *Textes Grecques Inédits relatifs à l'Histoire des Religions (Anecdota Atheniensia 1)*, 1927, 131.

⁴⁰ H. Gollancz, *Actes 11. Congr. Int. Oriental. (Sect. 4)*, 1898, 83 ff. *The Book of Protection*, 1912, LXVIII. 60f. Perdrizet, *Negotium Perambulans in Tenebris* 11f. Gaster, *Studies and Texts* 2, 1027f. K. F. Kraemer, *MAOG* 4, 1928/29, 110. E. A. W. Budge, *Amulets and Talismans*, 1961, 278f.

Propheten Elia mit eben jener Dämonin⁴¹. Offenkundig handelt es sich dabei um eine andere Version des erwähnten Prototyps; denn hier erliegt, im Gegensatz zu der Bezwingung der Lilith durch Elia im hebräischen 'Mysterium des Herrn' (סוד יהוה)⁴², gnostisch-libertinistischer Tendenz gemäß der Diener des Judengottes den Künsten der spermaraubenden Verführerin ebenso wie die Archonten des Jaldabaoth dem Schönheitsreiz der äonischen Barbelo.

Es überrascht demnach nicht, wenn die kryptische Literatur des unter dem Sammelbegriff Barbelo-Gnosis zusammengefaßten Sektenkonglomerats — in bemerkenswertem Widerspruch übrigens zu der verbreiteten Annahme eines Antifeminismus bei der Mehrzahl der gnostischen Richtungen⁴³ — weibliche Figuren, gleichsam irdische Ebenbilder der Barbelo, als Offenbarungsträger oder pneumatische Protagonisten einer hybriden Mythologie vorweist: die nikolaitische bzw. sethianische Noria/Noraia (zu hebr. נערה 'Jungfrau')⁴⁴, Eva und vor allem Maria(Magdalena)-Mariamne⁴⁵. Dabei kennzeichnet die Hernahme dieser Figuren aus dem Milieu und Personenkreis des Alten und Neuen Testaments einmal mehr das zwiespältige, von tiefer, wie auch immer gearteter Affektion geprägte Verhältnis des Gnostizismus zu der jüdischen Gottestradition und der christlichen Heilslehre⁴⁶. Wie die Barbeliten Bücher auf den Namen des Adam, des Seth und des Jaldabaoth (Jahwe als Demiurg) besaßen oder zu besitzen vorgaben⁴⁷, so beriefen sich die esoterischen Zellen

⁴¹ pan. 26, 13, 4f. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, 1960, 73. Benko, VC 21, 108.

⁴² Gaster, *Studies and Texts* 2, 1024ff. Winkler, *Salomon und die Karina* 107f. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts* 258f. 260 (nr. 42). Vgl. Th. Schrire, *Hebrew Amulets*, 1966, 115f. u. Anm. Peterson, *Εἰς θεός* 111.

⁴³ Schmidt, *Gnostische Schriften* 585. Doresse, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte* 1, 42. 70 (Anm. 95). A. Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, in: *Le Origini dello Gnosticismo* 134. S. aber H. J. Schoeps, *Judenchristentum und Gnosis*, in: *Le Origini dello Gnosticismo* 537.

⁴⁴ Iren. adv. haer. 1, 30, 9. Doresse, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte* 1, 185f. H. M. Schenke, *ThLZ* 83, 1958, 662f. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament* 125f. — Epiph. pan. 26, 1, 3. Vgl. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanius* 107. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* 14 (zu Βαρθένως = Νωρία und dem Anklang dieses Namens sowohl an Παρθένος als auch an Βαρβηλώ).

⁴⁵ Epiph. pan. 26, 2, 6. A. von Harnack-E. Preuschen, *Geschichte der altchristlichen Literatur* 1, 1893, 166. Vgl. A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, 1968, 142 (Eva mit Zügen der Artemis und Aphrodite in der Schrift ohne Titel 162, 7ff.). — Epiph. pan. 26, 8, 1ff. Schmidt, *Gnostische Schriften* 452ff. F. Haase, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*, 1925, 347f. Vgl. Leisegang, *Die Gnosis* 113f. Benko, VC 21, 104ff.

⁴⁶ H. I. Marrou, *La Théologie de l'Histoire dans la Gnose Valentinienne*, in: *Le Origini dello Gnosticismo* 221. Vgl. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 1962, 152f.

⁴⁷ Benko, VC 21, 104.

der Sperma-Verzehrer unter ihnen in den 'Großen Fragen der Maria' (*Μεγάλαι Ἐρωτήσεις Μαρίας*) für ihre die eucharistische Kommunion nachäffenden exzessiven Mysterien⁴⁸ zur Empörung aller Rechtgläubigen auf die Autorität Christi⁴⁹. Zum anderen zeigt die hinter der Dominanz des Weiblichen greifbare Wirksamkeit der vorderorientalischen Dea Magna-Idee bei diesen Gnostikern eine gewisse geistige Verwandtschaft mit der Marienverehrung der phrygischen Montanisten und der arabischen Kollyridianerinnen⁵⁰, für die ja Reminiszenzen an die kleinasiatische Kybele und die ägyptische Isis aus den Angaben des Epiphanius, des Isidor von Pelusium und des Maruta von Maipherkat immerhin noch soweit spürbar werden⁵¹, daß die Einreihung der 'Barbariten' bzw. 'Burborier' unter die Mariensekten in den Annalen (Naẓm al-ğauhar 'Perlenschnur') des Eutybios (Sa'id ibn al-Biṭriq) und der 'Lampe der Finsternis' (Miṣbāḥ az-ẓilma) des Šams ar-Ri'āsa abu'l-Barakāt⁵² im Hinblick auf die gnostische Barbelo und ihre Kultvereine, die Barbeliten/Borboriten, besondere Aufmerksamkeit verdient. Denn die Identität der 'Burborier' (Borborianer) und 'Barbariten' (Barbari) mit den Adepten der barbelitischen Sperma-Mysterien erhärtet der Ketzerkatalog des Maruta bzw. die lateinische Version einer interpolierten arabischen Textfassung von Adam Ecchelensis mit der Erwähnung ihrer 'Unsittlichkeit', ihrer 'abscheulichen und verruchten Taten' und ihrer Gefplogenheit, Kinder zu opfern⁵³; die Langlebigkeit und die syrische Provenienz dieser Häresie bezeugen u.a. Ephraems 'Testament', die Vita des Rabulas von Edessa, der Brief des Attikos von Konstantinopel an den Patriarchen Sahak und die persischen

⁴⁸ Fendt, Gnostische Mysterien 3f. 12f.

⁴⁹ pan. 26, 8, 1f. E. Hennecke-W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen 1, 1959, 250ff.

⁵⁰ I. E. Rahmani, *Studia Syriaca* 4, 1909, 79. 102. F. Dölger, *Antike und Christentum* 1, 1929, 107ff. 112ff. 118ff. J. Barbel, *Christos Angelos* (Theophaneia 3), 1941, 260. Vgl. W. Fauth, KP 3, 1969, 389. — Zum orientalischen Cultus Mariae M. Gordillo, *Mariologia Orientalis*, 1954, 250ff. J. Leipoldt, *Frühes Christentum im Orient* (bis 451), in: *Handbuch der Orientalistik* 8, 2, 1961, 30ff. J.W. Barker, *Justinian and the Later Roman Empire*, 1966, 48.

⁵¹ Epiph. pan. 78, 23. 79, 1ff. Isid. Pelus. ep. 1, 54 (Migne, PG 78, 216f.). A. von Harnack, *Der Ketzerkatalog des Bischofs Maruta von Maipherkat* (TU NF. 4, 1), 1899, 11f. Dölger, *Antike und Christentum* 1, 108f. 112f. 121. 123ff. Leipoldt, *Frühes Christentum im Orient* (bis 451) 33ff. 39f.

⁵² Eutyb. ann. 440 (Migne, PG 111, 1006). L. Cheikho, *Eutyхий Patriarchae Alexandrini Annales* (CSCO Script. Arab. Ser. III 6), 1906, 126 (Z. 3f.). W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, 1900, 17f. — Abū'l-Barakāt, *Livre de la Lampe des Ténèbres*. Text Arabe édité et traduit par L. Villecourt, E. Tisserant et G. Wiet (PO 20,4), 1929, 692. 694f. Dölger, *Antike und Christentum* 1, 116ff. 160. Haase, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen* 316.369. Vgl. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* 2, 1947, 32ff. 438ff. 440.

⁵³ von Harnack, *Der Ketzerkatalog des Bischofs Maruta von Maipherkat* 10. 16.

Märtyrerakten des Sabha⁵⁴. Auf der anderen Seite verkündet das koptische, barbelognostisch infiltrierte Werk Pistis Sophia (etwa 4.Jh.n.), Maria, die Mutter Jesu, und Maria Magdalena seien nach der Barbelo bzw. nach der Lichtjungfrau gebildet, indem es dem Offenbarungsträger Jesus Aberamentho die Worte in den Mund legt: 'Auch du, Maria, hast Gestalt, die in der Barbelo (ist), gemäß der Materie empfangen und du hast Ähnlichkeit empfangen, die in der Lichtjungfrau (ist), gemäß dem Lichte, du und die andere Maria, die Selige...' ⁵⁵. Bereits F. Legge hat hier das Ineinanderfließen von barbelitischer Mutter-Jungfrau, ägyptischer Isis Pantheos und christlicher Mutter Gottes vermerkt ⁵⁶.

Zu dem barbelitischen Schriftenkorpus zählt das Panarion nun auch ein Werk mit dem Titel *Γέννα Μαρίας* ('Sproß oder Nachkommenschaft der Maria') ⁵⁷; Epiphanius zitiert daraus einen Passus, der sich als absonderlich verzerrter Abklatsch der Zacharias-Vision im Tempel von Jerusalem aus dem Anfangskapitel des Lukasevangeliums darstellt ⁵⁸. In diesem gnostischen Zerrbild entspricht dem die Geburt des Johannes verkündenden *ἄγγελος θεοῦ* ein 'Mann mit der Gestalt eines Esels' (*ἄνθρωπος ὄνου μορφήν ἔχων*). Von einer Botschaft an Zacharias ist keine Rede, und das anschließende Verstummen des Priesters erklärt sich nicht durch die zeichenhafte Bedeutsamkeit des Visionserlebnisses, sondern durch das Bestreben des den Tempel bewohnenden Gottwesens, dem unerwünschten und unfreiwilligen Augenzeugen seiner geheimen theriomorphen Manifestation den Mund zu verschließen (*ἀπέφραξεν αὐτοῦ τὸ στόμα ὁ ὀφθεὶς αὐτῷ ἔνδον ἐν τῷ ναῷ, ἵνα μὴ δύνηται λαλῆσαι*). Völlig divergiert vom Evangelientext der gewaltsame Tod des Zacharias durch die aufgebrachte Menge, nachdem er das Geheimnis endlich doch enthüllen konnte (*ὅτε δὲ ἠγνοίγη τὸ στόμα αὐτοῦ, ἵνα λαλήσῃ, τότε ἀπεκάλυψεν αὐτοῖς καὶ ἀπέκτειναν αὐτόν*); statt dessen besteht diesbezüglich eine gewisse, wenn auch höchst oberflächliche Übereinstimmung mit der Interpretation von Matth. 23,35 durch Origenes ⁵⁹ und der

⁵⁴ J. Overbeck, S. Ephraemi Syri Rabulae etc. Opera, 1865, 194. R. Duval, JA 1901, 298. G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer (Abh. Kunde des Morgenl. 7, 3), 1880, 76. 124ff. von Harnack, Der Ketzerkatalog des Bischofs Maruta von Maipherkat 10 Anm. 7.

⁵⁵ Schmidt-Till, Koptisch-Gnostische Schriften 1, 75. Dölger, Antike und Christentum 1, 115. Vgl. G. Amélineau, Pistis Sophia, 1895, 60. R. Liechtenhahn, Die Offenbarung im Gnosticismus, 1901, 121, Legge, Forerunners and Rivals of Christianity 2, 150.

⁵⁶ Legge, Forerunners and Rivals of Christianity 2, 158.

⁵⁷ von Harnack-Preuschen, Geschichte der altchristlichen Literatur 1, 167.

⁵⁸ pan. 26, 12, 1-4 (Foerster, Die Gnosis 1, 414). Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen 1, 255. Vgl. Benko, VC 21, 108f.

⁵⁹ Orig. in Matth. comm. ser. 25 (3, 845f. de la Rue). Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons 2, 1890/92, 695. 776 u. Anm.

Aussage des Protevangelium Jacobi über die Verfolgung Johannes des Täufers durch Herodes⁶⁰, da an beiden Stellen zwar der gewaltsame Tod des Zacharias erwähnt ist, über Anlaß und Urheber seiner Ermordung aber jeweils ganz anders berichtet wird.

A. Berendts hat seinerzeit die im einzelnen recht verwickelte Überlieferungsgeschichte der Zacharias-Apokryphen untersucht und ist zu dem Ergebnis gekommen, auf der Grundlage der heidenchristlichen Exegese von Matth. 23,35 und Luk. 11,51 über den Mord an Zacharias 'zwischen Altar und Tempel' (*μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου*) sei, neben anderen, die von Epiphanius festgehaltene gnostische Legendenversion als früheste etwa um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Syrien entstanden und lasse in ihrer stark abweichenden Eigentümlichkeit die Berührung 'mit der heidnischen Sage vom Eselskult der Juden, also mit altsemitischen und ägyptischen mythologischen Vorstellungen' erkennen⁶¹. Wenn das zutrifft, stellt sich die Frage, ob die Hereinnahme derartigen Vorstellungsgutes in Form einer Onomorphie des Judengottes von außen angeregt war und gleichsam ad hoc erfolgte, um die — aus welchem Grunde auch immer erwähnte — Episode vom Priesteramt und Tod des Zacharias nebst der ätiologischen Begründung für den obligaten Schellenornat des Hohenpriesters beim Betreten des Heiligtums (Exod. 28,35) mit einer gezielten antijüdischen Tendenz zu versehen⁶², oder ob die Konzeption vom eselsköpfigen deus Iudaeorum hier Platz gegriffen hat, weil eben eine solche für einen bestimmten Zweig der syrischen Barbelo-Gnosis aufgrund gewisser indigener Voraussetzungen und Gegebenheiten gleichsam konstitutiv war⁶³.

Die Antwort wird nicht gerade erleichtert durch den Umstand, daß die relativ vielfältige und bunte Gesellschaft der Barbelo-Verehrer im einzelnen durchaus heterogene, ja gelegentlich konträre Züge aufweist und ein Mann wie Epiphanius zum Beispiel offenbar nicht in der Lage, vielleicht auch nicht einmal sonderlich interessiert daran war, genaue Zuweisungen oder Unterscheidungen vorzunehmen; ihm ging es vor allem darum, anhand von Details die antiorthodoxe Linie dieser Abtrünnigen hervorzukehren sowie ihre abseitigen, gotteslästerlichen Worte und Werke gebührend ins Licht zu rücken. Die zusammenhanglose, oft konfuse Art seiner Darstellung hindert uns auch in diesem Falle daran, die an sich naheliegende Vermutung

⁶⁰ Protev. Jac. 23f. Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen I, 289f.

⁶¹ A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden, 1895, 32ff. 56f. 66.

⁶² E. Bickermann, MGJ 71, 1927, 258. Vgl. Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen I, 256.

⁶³ Vgl. R. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln, 1898, 108f.

zur Gewißheit zu erheben, daß die onomorphe Präsenz des Sabaoth wohl in einem mythologisch-genealogischen Bezug stand zu dem 'Sproß' der gnostischen Maria als einer jener Inkarnationen der aeonischen Jungfrau-Mutter Barbelo, welcher nach der Archontenhierarchie der Barbeliten-Phibioniten der eselsköpfige Sabaoth unmittelbar zugeordnet war. Eben diesem Vorstellungskreis fügt sich auch die zwei Kapitel vor der Zacharias-Episode zu lesende Mitteilung ein: 'Die einen behaupten, Sabaoth habe die Gestalt eines Esels, die anderen, er habe die eines Schweines' (*φασὶ δὲ τὸν Σαβαῶθ οἱ μὲν ὄνου μορφήν ἔχειν, οἱ δὲ χοίρου*)⁶⁴. Sicherlich entsprang eine derartige von gnostischen Sekten gehegte Anschauung, wenn sie in der oben angedeuteten Weise systemintegriert erscheint, nicht einfach nur dem Bedürfnis nach Verunglimpfung der jüdischen oder judenchristlichen Sakralsphäre. Inwieweit sie zusammenzubringen ist mit den bei heidnischen und christlichen Autoren seit dem 1. Jahrhundert auftauchenden Notizen über die angebliche kultische Rolle von Esel und Schwein bei Juden und Christen, solchen Notizen eventuell Anlaß oder Nahrung geboten hat⁶⁵, wird — falls überhaupt — erst nach einer Analyse des Phänomens im Bereich des Gnostizismus selbst zu klären sein.

Aus dem Kontext der von Epiphanius mitgeteilten barbelitischen Imagination von der tierischen Physiognomie des Sabaoth läßt sich nun zur Vervollständigung des zugrundeliegenden Mythologems noch einiges entnehmen:

a) Sabaoth ist dort der mit Jaldabaoth identische Demiurg; als solcher wird er qualifiziert mit den unmittelbar folgenden Worten: 'Er sei der Gestalter von Himmel und Erde, der Himmel nach ihm und seiner eigenen Engel' (*εἶναι δὲ αὐτὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν μετ' αὐτοῦ οὐρανῶν καὶ ἀγγέλων τῶν ἑαυτοῦ*). Er sitzt dementsprechend als oberster der Archonten im siebenten Himmel unmittelbar unterhalb der Barbelo, wobei die pan.26,10,1 gegebene Archontenliste der Barbeliten die Varianten Sabaoth und Jaldabaoth für den Regenten des höchsten Planetenhimmels ausdrücklich feststellt.

b) Beim Aufstieg der durch die Sperma-Mysterien geläuterten Seele zu Barbelo, der 'Mutter der Lebenden', tritt der dem Weltregiment des Demiurgen entronnene Gnostiker auf das Haupt des Sabaoth, während er zügellose Lästerungen ausstößt (pan. 26, 10,9f. *πατεῖν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἀθυρογλώττως βλασφημοῦντες*). Das mußte als spezifisch antijüdische

⁶⁴ Epiph. pan. 26, 10, 6. A. Wiedemann, BJ 79, 1885, 221. Jacoby, ARW 25, 267f.

⁶⁵ C. W. King, *The Gnostics and their Remains*, 1864, 90f. Berendts, *Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden* 36.

Blasphemie empfunden werden⁶⁶, fügt sich aber zunächst ohne weiteres in die generelle Abwertung und Verachtung der diesseitigen Regionen und ihrer Wächter, über die der durch Gnosis Gestärkte höhnend triumphiert.

c) Sabaoth hat als Archont 'Haare wie ein Weib' (*τρίχας ὡς γυναικός* pan.26,10,11), was sich mit seiner theriomorphen Prosopographie jedenfalls nicht verträgt. Aber man muß diese ungezügelter Phantasmen eines extremen Synkretismus hinnehmen, zumal bei solcher Gelegenheit die Beziehung zu der im achten Himmel thronenden Barbelo⁶⁷ an einem winzigen, bruchstückhaften Detail erkennbar wird. Zunächst sagt uns die dem Corpus von Nag Hammadi angehörende koptische Schrift über das 'Wesen der Archonten': 'Der Leib, den die Archonten haben, ist mann-weiblich, die Gesichter sind die von Tieren'⁶⁸. Diese Androgynie der Überwesen ist auch für die Barbelo gelegentlich nachweisbar: Jesus behauptet in der Pistis Sophia, er habe 'in der Höhe den Leib der Barbelo angehabt', was an den Jīšō kanīgrōšanā 'Jesus die Lichtjungfrau' der manichäischen Turfan-Texte erinnert⁶⁹. J(a)oel, Name Gottes (d.h. Jahwe Sabaoths) in der slawischen 'Jakobsleiter' und im armenischen 'Leben Adams und Evas', ist bei Theodoret(haer.fab.1,26) eine kryptische Bezeichnung für die manichäische Lichtjungfrau⁷⁰. Angesichts solcher Ambivalenzen darf man für den oben über Barbelo ermittelten Befund daran erinnern, daß der Sohar der Kabbala (1,223) die Haare der Šekina Jahwes (שְׂכִינָה יְהוָה) in Parallele setzt zu den vom babylonischen Talmud (Erubin 100b) erwähnten üppigen Haaren der Lilith⁷¹. Die weibliche Komponente des Judengottes, als רִיחַ spekulativ verselbständigt, bei den Mandäern mit Istra (= Ištar-Lilith) verschmolzen⁷², von den kainitischen Gnostikern als 'Υορέπα interpretiert⁷³, deutete sich möglicherweise relativ früh an in dem aus synkretistischer Fusion mit der syrokanaanäischen Göttin entstandenen 'Anat-Jahu der aramäischen Elephantine-Papyri (5.Jh.v.)⁷⁴.

⁶⁶ Schmidt, Gnostische Schriften 569.

⁶⁷ Schmidt, Gnostische Schriften 568. Doresse, Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte 1, 43.

⁶⁸ J. Leipoldt-H.M. Schenke, Koptisch-Gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hammadi, 1960, 72.

⁶⁹ Müller, Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan 2, 77. Vgl. Legge, Forerunners and Rivals of Christianity 2, 136. 138 Anm.

⁷⁰ E. Preuschen, Festgruß B. Stade, 1900, 179. Legge, Forerunners and Rivals of Christianity 2, 137 Anm. 3. E. Peterson, RhM 75, 1926, 404f.

⁷¹ H. Wohlstein, ZDMG 113, 1963, 490. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit 186.

⁷² G. Furlani, RAL 9, 1954, 407. Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften 171f. Vgl. E. Schweitzer, Ego Eimi, 1939, 71.

⁷³ Iren. adv. haer. 1, 31, 1f. Grant, Gnosticism and Early Christianity 60.

⁷⁴ B. Porten, Archives from Elephantine, 1968, 154. 156. 158. 171. 177ff.

d) Die vom ersten bis zum siebenten Himmel aufsteigende Archontenreihe der Barbeliten-Nikolaiten lautet nach Epiphanius : Jao, Saklas, Seth, Davides, Eloaios oder Adonaios, Jaldabaoth oder Elilaios, Sabaoth oder Jaldabaoth. Dabei lassen die den einzelnen Splittergruppen gehörenden Varianten erkennen, wie wenig diese Nomina sacra im Grunde noch auf klar umrissene Vorstellungen fixiert waren. Wirksam ist das Prinzip einer fazettenhaften, Ungereimtheiten und Widersprüche ignorierenden Auffächerung vornehmlich der personalen Aura des alttestamentlichen Gottes in dämonisch-phantastische Hypostasen, die meist nicht mehr als den Namen mit ihm gemeinsam haben. Bei Jao, Eloaios, Adonaios, Sabaoth, letztlich auch bei Jaldabaoth⁷⁵ handelt es sich um zum Teil verformte oder abgewandelte jahwistische Appellativa⁷⁶; Saklas (zu aram. סַכְלָא 'dumm')⁷⁷ ist ein abschätziges Epithet des Jaldabaoth, bezogen auf seine Rolle als törichter und überheblicher Demiurg. Dagegen kam dem Davides und dem Elilaios, da sie den äonischen Lichtengeln Daueithe (ΔΑΟΥΕΙΘΕ) und Eleleth (ΗΛΗΛΗΘ) des Apokryphon Johannis, des Ägypterevangeliums und der Schrift vom Wesen der Archonten entsprechen⁷⁸, zumindest ursprünglich einmal positive Wesenheit zu⁷⁹. Angesichts dieser Umgebung wird man bei dem Seth des dritten Himmels zwangsläufig auf den pneumatisierten Sohn des biblischen Adam geführt, die große prophetisch-soteriologische Idealgestalt des durch die Nag Hammadi-Funde klarer hervorgetretenen sethianischen Gnostizismus⁸⁰. Das bestätigt sich indirekt insofern, als das zum sethianischen Corpus gehörende 'Unbekannte altgnostische Werk' den Setheus im sechsten Himmel wohnen läßt, während das Apokryphon verkündet,

⁷⁵ Gegen die Auffassung von Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 351, hat Scholem, Jewish Gnosticism 71f. Anm. 23 richtig bemerkt, daß die gängige Etymologie von Jaldabaoth als 'Kind des Chaos' unannehmbar ist und daß es sich vielmehr um eine der zahlreichen durch 'Sabaoth' angeregten Bildungen auf -aoth, abaoth handelt. Vielleicht ist der vordere Bestandteil des Namens nach magischem Usus aus Elementen von Jao, Elohim und Adonai zusammengesetzt.

⁷⁶ Vgl. Orig. c. Cels. 6, 32. E. Haenchen, ZThK 50, 1953, 135.

⁷⁷ Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi 116.

⁷⁸ Krause-Labib, Die drei Versionen des Apokryphon Johannis 67f. Foerster, Gott und die Götter. Festschrift E. Fascher 135. — J. Doresse, VC 2, 1958, 141f. Grant, Gnosticism and Early Christianity 44. Böhlig, Le Muséon 80, 368ff. — Schenke, ThLZ 83, 663. 667. Leipoldt-Schenke, Koptisch-Gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hammadi 71. 76.

⁷⁹ Vgl. Kropp, Ausgewählte Koptische Zaubertexte 3, 27. 30. 33f. Goodenough, Jewish Symbols 2, 166ff. — Zu den vier Lichtern des Apokryphon Johannis Grant, Gnosticism and Early Christianity 42ff.

⁸⁰ Vgl. Doresse, Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte 1, 281ff. A. Böhlig, Oriens Christianus 48, 1964, 44ff. Der jüdische und judenchristliche Hintergrund 127f. Bleeker, The Egyptian Background of Gnosticism 229.

der Adamsohn Seth sei bei dem zweiten Lichtaeon Oroiael (ΟΡΟΪΑΗΛ) eingesetzt, also in unmittelbarer Nachbarschaft des dritten und vierten Aeons, Daueithe und Eleleth⁸¹.

Der pneumatische Seth ist infolge des Namengleichklangs auf ägyptischem Boden gelegentlich sekundär mit dem einheimischen Gott der Magie verwechselt und vermischt worden⁸², wie unter anderem aus dem sethianischen Ägypterevangelium ablesbar ist⁸³. Für den ägyptischen Seth aber sind Eselattribut, Eselsgestalt und Beziehung zum Schwein notorische Merkmale bereits zu vorhellenistischer Zeit⁸⁴. Gleichwohl kann eine Integration des theriomorphen ägyptischen Gottes in die erwähnte barbelitische Archontenskala — gegen A. Blanchet⁸⁵ — aus mehreren Gründen nicht in Betracht gezogen werden: diese Skala weist keine Berührung mit ägyptischer Religion auf, sie dürfte mit Sicherheit schon im syrischen Heimatgebiet der Sekte konzipiert worden sein; und das Caput asininum bzw. porcinum ist darin dem Oberarchon Sabaoth zugesprochen und nicht etwa dem Seth, was allein ein ägyptisierendes Kolorit bei dieser weiter unten rangierenden Archontengestalt bezeugen würde. Wir werden also vermutlich der Wahrheit über den Ursprung des Bildes vom esel- und schweinegesichtigen Sohn der Barbelo näher kommen, wenn wir die Bedeutung beider Tiere als sakrale Trabanten der kanaanäischen Ašerat bzw. der Astarte-Aphrodite berücksichtigen⁸⁶. Besonders wichtig erscheint mir in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß auf der aus Syrien stammenden Pazuzu-Bronzeplatte die der Ištar verwandte Dämonin Lamaštu, die babylonische Schwester der jüdischen Lilith⁸⁷,

⁸¹ Schmidt-Till, *Koptisch-Gnostische Schriften* 1, 338. 340 u.ö. Vgl. Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie* 304 Anm. 4. G. Davidson, *Dictionary of Angels*, 1968², 268. — Krause-Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon Johannis* 67. 133. Vgl. W. Till, *Parola del Pass.* 4, 1949, 233f. Böhlig, *Christentum und Gnosis im Ägypterevangelium* 10.

⁸² Bleeker, *The Egyptian Background of Gnosticism* 236.

⁸³ Böhlig, *Christentum und Gnosis im Ägypterevangelium* 5ff. 8f. Vgl. Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* 1, 270f.

⁸⁴ Plut. *Is.* 8. 30. Th. Hopfner, *Der Tierkult der alten Ägypter* (Denkschr. Ak. Wien 57, 2), 1914, 61f. 102ff. *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 1, 1921, 105. 107f. P. E. Newberry, *JEA* 14, 1928, 213. 217ff. W. Deonna, *RBPh* 34, 1956, 353. 360f. H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, 1952, 171f. 702ff. 714. A. Delatte-Ph. Derchain, *Les Inailles Magiques Gréco-Égyptiennes*, 1964, 278. S. Bartina, *Studia Papyrol.* 4, 1967, 111ff.

⁸⁵ CRAI 1920, 150f.

⁸⁶ E. Vassel, *RHR* 84, 1921, 39f. Ch. Virolleaud, *Legendes de Babylone et de Canaan*, 1949, 94. E. Nielsen, *Ass and Ox in the Old Testament*, in: *Studia Orientalia* J. Pedersen, 1953, 269f. Deonna, *RBPh* 34, 626. — W. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun*, 1911, 144ff. R. Wildhaber, *Schweiz. Archiv f. Volksk.* 47, 1951, 241ff. 245. 249f. W. Fauth, *Hippolytos und Phaidra II* (Abh. Ak. Mainz 1959, 8) 455f. 463f.

⁸⁷ Montgomery, *Aramaic Incantation Texts* 68. 78. Vgl. S. Langdon, *Semitic Mythology*, 1931, 365f. Th. H. Gaster, *Orientalia* 11, 1942, 47.

abgebildet ist auf einem Esel stehend und außer einem Hund ein Schwein an ihrer Brust haltend⁸⁸. Der onomorphe Aspekt dieser dämonisierten Sonderform der vorderasiatischen Göttin⁸⁹ hat sich unter ihren späten Nachfahren in der eselsfüßigen Empusa, der Onoskelis des Testamentum Salomonis⁹⁰, lebendig erhalten⁹¹, während das verwandte Schreckgespenst *Μορμούληκη* vielleicht auf das gleiche magisch-apotropäische Schallwort wie *Μαρμαλατ*, *Μαρμαλετα* zurückgeht⁹².

Die gnostische Bibliothek von Nag Hammadi-Chenoboskion umfaßt neben hermetischen Traktaten und Werken der Valentinianer verschiedene literarische Erzeugnisse sethianischer, ophitischer und barbelitischer Prägung, wobei die Grenzen zwischen den einzelnen Richtungen häufig genug verschwimmen und den kompilatorischen, durch christliche Elemente synkretistisch angereicherten Charakter dieser Apokrypha zutage treten lassen⁹³. Nicht zuletzt deswegen bereitet es einige Schwierigkeiten, das Verhältnis der Sethianer zu den übrigen Barbelo-Gnostikern genauer zu bestimmen. Gegenüber den gemeinsamen Symptomen eines vom orientalischen Erbesyropalästinischer Tradition durchsetzten christlichen Gnostizismus⁹⁴ hat C. Schmidt seinerzeit ihre von ihm als 'severianisch' bezeichnete enkratitische Lebenshaltung in einen scharfen Gegensatz zu den libertinistischen Borboriten-Phibioniten gestellt⁹⁵, und E. Preuschen ist bei der Zuweisung der apokryphen armenischen Adamschriften an die den Sethianern verwandten Archontiker zu ähnlichen Ergebnissen gelangt⁹⁶. Diese Sicht läßt sich für einen Teil der Archontiker aus pan.40,2,4 bestätigen, für die Sethianer wird sie durch den Tenor der Kodizes von Chenoboskion zumindest nicht wider-

⁸⁸ E. A. W. Budge, *Amulets and Talismans*, 1961, 97 Tf. XIII 2. 114f. Tf. XV. Deonna, *RBPh* 34, 26f. 351. Vgl. D. W. Myhrman, *ZA* 16, 1902, 150. 177. 185. B. Goldman, *Berytus* 14, 1961, 6ff.

⁸⁹ J. Morgenstern, *MVAG* 10, 1905, 16. Goldman, *Berytus* 14, 8f.

⁹⁰ Test. Sal. 16f. Conybeare, *JQR* 11, 19. Vgl. I. Levy, *REJ* 68, 1914, 15f. Delatte, *Textes Grecques Inédits* 99. 122. 233. 244. 426. 444. 617. Gaster, *Orientalia* 11, 48f.

⁹¹ F. Boll, *ARW* 12, 1909, 149f. A. B. Cook, *JHS* 14, 1894, 94f. M. A. Levy, *ZDMG* 9, 1855, 484. E. Rohde, *Psyche* 2, 1898²/1961, 407ff. Deonna, *RBPh* 34, 649. J. Fontenrose, *Python*, 1959, 117 Anm. 49. 186.

⁹² Vgl. H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* 2, 1961, 255.

⁹³ Böhlig, *Mysterion und Wahrheit* 136. J. E. Ménard, *Das Evangelium des Philippus und der Gnostizismus*, in: W. Eltester, *Christentum und Gnosis* 46. Vgl. van Groningen, *First Century Gnosticism* 173ff.

⁹⁴ G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, 1951, 7. 9. R. McL. Wilson, *VC* 9, 1955, 207.

⁹⁵ *Gnostische Schriften* 582f. 659. Vgl. von Harnack, *Untersuchungen über das gnostische Buch Pistis Sophia* 109. Zu den Severianern Euseb. hist. eccl. 4, 29, 4ff. Epiph. pan. 45, 2, 1ff. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanius* 215ff. Doresse, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte* 1, 46.

⁹⁶ Festgruß B. Stade 240ff. 244ff. 251.

legt⁹⁷. Die Archontiker kannten, ihrem Namen gemäß, wie die Barbeliten die Ogdoas der Himmelsregenten mit der 'Lichtmutter' (*Μήτηρ φωτεινή* = Barbelo) an der Spitze und Sabaoth als oberstem der Siebenzahl; von ihm heißt es, 'er mißhandele die anderen (Archonten)' und er sei Vater des Teufels⁹⁸. Von einer etwaigen Tiergestalt verlautet nichts; doch selbst wenn wir auch in dieser Hinsicht eine Gleichartigkeit mit den barbelitisch-ophitischen Systemen voraussetzen wollten, können wir — gegen die Annahme von R. Wünsch⁹⁹ — die Einstufung des ägyptischen Esels-Seth in ein sethianisches Gefüge theriomorpher Archonten mit hoher Wahrscheinlichkeit ausschließen, da sich die Sethianer nach dem biblischen Sohn Adams, nicht nach dem ägyptischen Gott der Fremdvölker benannten¹⁰⁰. Während die Sethianer es also gewiß vermieden haben, den Namen ihres Erlöser-Heros mit der Archontensphäre zu verknüpfen, wäre es denkbar, daß infolge der oben bemerkten Rivalität zwischen Sethianern/Archontikern und Phibioniten der Adamsohn Seth ebenso wie Davides (Daueithe) und Elilaios (Eleleth) in polemisch-degradierender Absicht der Archontenhierarchie der Barbeliten-Phibioniten eingefügt wurde, da diese Herrscher der Planetenräume ja als feindliche Wächter gegen den Aufstieg der Seele zum achten Himmel der Barbelo notwendig ein maliziöses Image erhalten mußten¹⁰¹.

Epiphanius läßt übrigens außer der Bemerkung über den esel- und schweinegestaltigen Sabaoth keine weiteren Anhaltspunkte für die theriomorphe Beschaffenheit der einzelnen barbelitischen Archonten gewinnen. Dafür liefert die barbelognostische Kosmogonie des Apokryphon Johannis eine Liste der von Jaldabaoth Saklas geschaffenen, die Hebdomas der Woche und demgemäß die Rangordnung der Planeten repräsentierenden 'sieben Himmelskönige' (*σαῶντες ἑξῆς μπηοῦς*); sie bestätigt uns, daß Seth der Archontenreihe ursprünglich nicht angehörte und führt den Onokephalos an zweiter Stelle von oben unter dem Namen Elôaios auf. Bei Berücksichtigung der aus den drei Versionen des Apokryphon sich ergebenden Varianten lautet sie: Jaôth (*Ἰαωθ*) das Löwengesicht oder Athôth (*Ἀεωθ*) das Schafsgesicht, Elôaios (*ἐλωαῖος*) oder Elôaiou (*ἐλωαῖου*) das Eselsgesicht, Astaphaios (*Ἀσταφαῖος*) oder Astophaïos (*Ἀστοφαῖος*) das Hyänengesicht, Jaô (*Ἰαω*) oder Jazô (*Ἰαζω*) das Löwen-Drachengesicht, Adonaios (*Ἀδωναῖος*) oder Sabaoth (*Σαβαωθ*) das Schlangengesicht, Adônin (*Ἀδωνιν*) das Affengesicht, Sabbede (*Σαββεδαε*) oder Sabbadaïos

⁹⁷ von Harnack, Untersuchungen über das gnostische Buch Pistis Sophia 112f. Doresse, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte* 1, 283. Schenke, ZRGG 14, 277.

⁹⁸ Epiph. pan. 40, 2, 3. 5. 6. Foerster, *Die Gnosis* 1, 379f.

⁹⁹ Sethianische Verfluchungstafeln 109.

¹⁰⁰ Vgl. L. Vischer, RHR 139, 1951, 29 Anm. 1.

¹⁰¹ G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1956, 64.

(**ϸΑΒΒΑΔΔΑΙΟϸ**) das Feuerflammengesicht¹⁰². Es besteht also keine Identität mit dem barbelitisch-phibionitischen System, wohl aber eine prinzipielle Gleichartigkeit: dasselbe personale Fluktuieren und der unverkennbare Hinweis der 'von Saklas zu seinem Ruhm gegebenen' Namen auf Brechungen der Gestalt Jahwes, hier noch ausdrücklich unterstrichen durch den Satz: Jaldabaoth aber hatte eine Menge von Gesichtern (Gestalten), indem er auf ihnen allen wohnt, so daß er einem Gesicht bei ihnen allen gleicht entsprechend seinem Wunsch, wenn er in der Mitte der Seraphine ist' **ἸΑΛΔΑΒΑΩΘ ΔΕ ΝΕ ΟΥΝΤΑϸ ΜΜΑΥ ΝΟΥΜΗΗΩΕ ΜΠΡΟΣΩΠΟΝ ΕΦΟΥΗΖ ΖΙΧΩΟΥ ΤΗΡΟΥ ΖΩΤΕ ΑΤΡΕΦΕΙΝΕ ΝΟΥΖΟ ΝΑΖΡΕΟΥ ΤΗΡΟΥ ΚΑΤΑ ΠΕΦΟΥΩΕ ΕΦΩΟΟΠ Ζῆ ΤΜΗΤΕ ΝΖΕΝCΑΡΑΦΙΝ**)¹⁰³. Damit sind die einzelnen theriomorphen Gestirnregenten eindeutig als Hypostasen des Demiurgen ausgewiesen; der eselsgesichtige Elōaios (**ΕΛΩΑΙΟϸ ΠΖΑ ΝΕΙΩ**) ist einer unter sieben, ohne besonderen Vorrang. Zu einer Gleichsetzung mit dem ägyptischen Seth besteht kein Anlaß; die koptische *varia lectio* des Codex II **ΕΛΩΑΙΟΥ ΟΥΖΩ ΝΤΥΦΩΝ** 'Eloaiou mit dem Gesicht des Typhon (Seth)' (= 'E. mit dem Gesicht des Esels') spricht eher dagegen als dafür.

Auch der *ἄγγελος κυρίου* des Lukasevangeliums ist eine schon alttestamentlich als **מלאך יהוה** (Gen. 48, 15f.)¹⁰⁴ agierende spezielle Erscheinungsform des deus Judaeorum¹⁰⁵, an welcher der gnostische Hang zu personalen Dichotomien ansetzen konnte¹⁰⁶. Wenn die barbelognostische *Γέννα Μαρίας* ihn in der Zacharias-Episode onomorph zeichnete, so ist die dämonisierende Tendenz und damit auch die rangmäßige Einstufung gemäß der eigenen Systematik erkennbar¹⁰⁷; umso mehr erscheint gegenüber der Behauptung von R. Wünsch, es handele sich ohne weiteres um den Seth-Typhon der magischen Defixionen¹⁰⁸, Zurückhaltung geboten¹⁰⁹, ein vorschneller Schluß

¹⁰² W. Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (TU 60), 1955, 122ff. Krause-Labib, Die drei Versionen des Apokryphon Johannis 73. 141. Vgl. Schmidt, Philotesia P. Kleinert 332f. Foerster, Gott und die Götter. Festschrift E. Fascher 136.

¹⁰³ Krause-Labib, Die drei Versionen des Apokryphon Johannis 142.

¹⁰⁴ M. J. Lagrange, RB 12, 1903, 212ff. F. Stier, Gott und sein Engel im Alten Testament, 1934, 130ff. (mit Referat verschiedener Ansichten). B. Stein, Biblica 19, 1938, 286ff. M. Ziegler, Engel und Dämon im Lichte der Bibel (Lehre und Symbol 7), 1957, 46 f. Vgl. J. Michl, RAC 5, 1962, 62.

¹⁰⁵ A. Lods, ZAW Bh. 27, 1914, 266ff. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion 152f. Vgl. S. Pétrement, Le Mythe des Sept Archontes Créateurs, in: Le Origini dello Gnosticismo 471.

¹⁰⁶ Grant, Gnosticism and Early Christianity 58f.

¹⁰⁷ Vgl. Vischer, RHR 139, 25f.

¹⁰⁸ Sethianische Verfluchungstafeln 108.

¹⁰⁹ Jacoby, ARW 25, 267. 275.

auf bewußte Verhöhnung jüdischer Religiosität¹¹⁰ desgleichen fehl am Platze. Und bevor man für die sieben tierköpfigen Archonten Herkunft aus dem theriomorphen ägyptischen Pantheon postuliert¹¹¹, sollte man beachten, daß die Siebenzahl der mit Tierhäuptern versehenen Dämonen auch auf der syrischen Lamaštu-Bronze zu erblicken ist (Panther, Löwe, Wolf, Widder, Bock, Raubvogel, Schlange)¹¹² und möglicherweise eine späte, bereits astral ausgedeutete Form der zu der siebennamigen Lamaštu gehörenden, daher Lamašti oder Labasi genannten Sebettu (Sibittu)¹¹³ darstellt¹¹⁴. Sowohl die mandäische Ruha mit den bösen 'Sieben' (Planeten)¹¹⁵ als auch die gnostische *Μήτηρ* (Barbelo, Prunikos usw.) mit der Hebdomas der Archonten¹¹⁶ hält ein babylonisch-chaldäisches Gerüst siderischer Potenzen unter judaisierender bzw. graezisierender Nomenklatur fest.

Syrische Heimat mitsamt den dort wirksamen synkretistischen Religionsformen, jüdisch-hellenistisches und babylonisch-chaldäisches Gedanken-erbe¹¹⁷ dürfen für die Barbelo-Gnosis im weitesten Sinne, nicht zuletzt auch für die ihr nahestehenden Sethianer und Ophiten vorausgesetzt werden¹¹⁸. Da der Übergang dieser gnostischen Gruppen nach Ägypten frühestens seit hadrianischer Zeit erfolgte¹¹⁹, ist mit ägyptisierender Redaktion welcher Art auch immer in den patristischen Belegen des 2. Jahrhunderts (Hippolytos, Irenaeus, Origenes) gar nicht, bei Epiphanius und den Nag Hammadi-Schriften nur bedingt zu rechnen. Unleugbar zeigt sich dagegen der Einfluß chaldäopersischer Magie und Astrologie auf das von archontischen Gestirnmächten beherrschte Weltbild der genannten Gnostiker¹²⁰. Nachdem bereits C.W. King für die Ableitung des durch Dämonen verschlossenen, durch zauberische Zwänge zu öffnenden Sphärenmodells eines vom bösen

¹¹⁰ Vgl. G. Roesch, *Caput Asininum* (Theol. Studien und Kritiken), 1882, 531f.

¹¹¹ Der ägyptische Einfluß gegenüber dem vorderasiatischen wird betont von H. Jeanmaire, *La Sibylle et le Retour de l'Age de l'Or*, 1939, 9ff. Vgl. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 2, 620.

¹¹² Budge, *Amulets and Talismans* 113 u.Tf.XV.

¹¹³ Langdon, *Semitic Mythology* 366.

¹¹⁴ Vgl. Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften* 168 Anm. 1.

¹¹⁵ Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften* 140f. 158. 167f. 172. 206. 342.

¹¹⁶ Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* 9ff.

¹¹⁷ Vgl. M. Simon, *Verus Israel*, 1948, 394ff.

¹¹⁸ von Harnack, *Untersuchungen über das gnostische Buch Pistis Sophia* 104f. Vgl. Vischer, *RHR* 139, 25.

¹¹⁹ Doresse, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte* 1, 13.

¹²⁰ Hippolyt. ref. 4, 1ff. W. Gundel - H. G. Gundel, *Astrologumena* (Sudhoffs Archiv Bh.6), 1966, 318ff. van Groningen, *First Century Gnosticism* 170f. Vgl. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 1965, 14f.

Demiurgen kontrollierten Mundus aus den astrologischen Dogmata der chaldäischen Magier zur Zeit des babylonischen Exils eingetreten war¹²¹ und W. Bousset dieses Blickfeld weiter ausbauen und vertiefen konnte¹²², hat neuerdings wieder R.M. Grant auf den iranischen Hintergrund dieses ganzen kosmologischen Gebäudes hingewiesen und auf Ähnlichkeiten zwischen dem persischen Ahriman, dem monströsen Kronos-Zurvan der mithrischen Monumente und dem gnostischen Jaldabaoth Nachdruck gelegt¹²³. J. Daniélou und S. Pétrement¹²⁴ lieferten kürzlich eingehende Studien über die gegenseitige Durchdringung der jüdischen Lehre von den sieben welter-schaffenden und regierenden, gestirnleitenden Erzengeln¹²⁵ in ihrer Wesens-einheit mit den sieben Schöpfungstagen und der an die fabulösen persischen Magier Zoroaster und Ostanès geknüpften chaldäischen Konzeption¹²⁶ von der Hebdomas der Planeten und deren Zuordnung zu der Siebentageweche¹²⁷ als Grundlage insbesondere der ophitischen und ophianischen Systeme¹²⁸. Der Kelsos-Bericht über die Ophianer, die Replik des Origenes darauf und das von ihm vorgelegte ophianische Diagramm beziehen sich auf die vor-ägyptische Phase der beiden Zwillingssekten¹²⁹. Die von Th. Hopfner gegebene Analyse des Diagramms¹³⁰ sucht folgerichtig sowohl den Vergleich mit dem stark judaisierenden Baruch-Buch des Gnostikers Justin¹³¹ als auch die Analogie zwischen dem 'Zaun des Übels' (*φράγμα κακίας*), das heißt den

¹²¹ The Gnostics and their Remains 88.

¹²² Hauptprobleme der Gnosis (passim).

¹²³ Gnosticism and Early Christianity 48ff. — Zu Ahriman als Schöpfer und Regent der sieben Planeten R.C. Zaehner, Zurvan. A Zoroastrian Dilemma, 1955, 147ff. 158. 369. 400f. 404.

¹²⁴ J. Daniélou, Le Mauvais Gouvernement du Monde, in: Le Origini dello Gnosticismo 448ff. 451ff. S. Pétrement, Le Mythe des Sept Archontes Créateurs 477ff.

¹²⁵ F. Cumont, RHR 72, 1915, 174f. J. Michl, Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des heiligen Johannes 1: Die Engel um Gott, 1937, 193ff. RAC 5, 57. 71. 77. Barbel, Christos Angelos 193f. 195ff. 216ff.

¹²⁶ J. Bidez-F. Cumont, Les Mages Hellenisés 2, 1938, 238f. M. Th. de Alverny, Les Anges et les Jours 1 (Cahiers Archéol. 9), 1957, 278 ff.

¹²⁷ Vgl. R. Reitzenstein, ZNW 15, 1914, 67. 82. Haase, Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen 326f. d'Alverny, Les Anges et les Jours 1, 282f. J. Daniélou, Théologie de Judeo-Christianisme, 1958, 325. Grant, Gnosticism and Early Christianity 46f. 51. SMSR 38, 1967, 255ff.

¹²⁸ d'Alverny, Les Anges et les Jours 1, 290. Doresse, Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte 1, 50. 269 (Anm. 32). W. Gundel-H.G. Gundel, Astrologumena 321ff.

¹²⁹ von Harnack, Untersuchungen über das gnostische Buch Pistis Sophia 104f. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden 34 Anm. 3. Vgl. R. Bader, Der *Ἀληθὺς λόγος* des Kelsos (Tübinger Beitr. zur Altertumswiss. 33), 1940, 156. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 2, 618.

¹³⁰ Charisteria A. Rzach, 1930, 86ff. 89ff. Vgl. A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884, 277ff. Leisegang, Die Gnosis 168ff.

¹³¹ Haenchen, ZThK 50, 123 ff.

sieben Durchgangsstationen der ophianischen Himmelswächter, und der *κλίμαξ ἐπτάπυλος* der metallenen Planetentore des Mithrazismus¹³². Die bei Irenaeus (adv. haer. 1,30,5) bezeugte Namenreihe der ophitischen Archonten Jaldabaoth, Jao, Sabaoth, Adonaeus, Eloaeus, Oreus, Astaphaeus als Söhnen der im achten Himmel wohnenden 'Mutter'¹³³ stimmt bis auf eine winzige Abweichung in der Reihenfolge mit der zweiten ophianischen Liste bei Origenes überein, welche ihrerseits wiederum dem oben zitierten Schema des Apokryphon Johannis auffallend ähnelt: Jaldabaoth, 'dem als erstem und siebentem die Herrschaft wurde' (*πρῶτε καὶ ἔβδομε γεγωνὼς κρατεῖν*); Jao, 'bei Nacht scheinend, erster Herr des Todes, ein Teil des Unschuldigen, tragend bereits als Symbol den eigenen Schnurrbart' (*νυκτοφαῆς ... καὶ πρῶτε δέσποτα θανάτου, μέρος ἀθώου, φέρων ἤδη τὴν ἰδίαν ὑπὴν συνβολόν*); Sabaoth, 'Herrscher der fünften Macht, Befehlshaber, Anwalt des Gesetzes seiner Schöpfung' (*πέμπτης ἐξουσίας ἄρχων, δυνάστα ..., προήγορε νόμου τῆς σῆς κτίσεως*); Adonai (in der Appellation versehentlich ausgelassen); Astaphaios, 'Archon des dritten Tores, Aufseher über den ersten Anfang des Wassers' (*τρίτης ἄρχων πύλης ἐπίσκοπε πρώτης ὕδατος ἀρχῆς*); Ailaoios, 'Herrscher des zweiten Tores' (*δευτέρας ἄρχων πύλης*); Horaios, 'der ohne Furcht den Zaun des Feuers überschritten und die Herrschaft über das erste Tor bekommen hat' (*ὑπερβὰς φραγμὸν πυρὸς ἀφόβως, πρώτης λαχὼν ἀρχὴν πύλης*)¹³⁴.

Die mystischen Apostrophen, gerichtet an die Gestirnwächter beim Durchgang der Seele des Gnostikers durch die Portale der einzelnen Sphären¹³⁵, verraten die gedankliche Fusion zwischen einem astrologisch determinierten kosmischen Geschehen und der gnostisch interpretierten Dynamis des in mehrere Teilaspekte zergliederten jüdischen Creator mundi; sie wenden sich mit der magischen Formelkraft esoterischen Wissens an ein in schrecklichen Tierfratzen verkörpertes, den zum Himmel Emporstrebenden bedrohendes astrales Pandämonium¹³⁶. Die Ansätze fallen schon in die Frühstadien des Gnostizismus: seine Archegeten Simon von Gitta und Menander von Kapparatea galten als samaritanische Zauberer mit Gewalt über die Schöp-

¹³² Grant, Gnosticism and Early Christianity 50. Vgl. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1923³/1966, 9ff. 32ff.

¹³³ Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 10f. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme 92. Le Mauvais Gouvernement du Monde 449.

¹³⁴ Orig. c. Cels. 6, 31. Foerster, Die Gnosis 1, 128f. Hopfner, Charakteria A. Rzach 88. 94. Grant, Gnosticism and Early Christianity 48.

¹³⁵ Vgl. Haase, Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen 343.

¹³⁶ Liechtenhahn, Die Offenbarung im Gnosticismus 139f. Dieterich, Eine Mithrasliturgie 35 u. Anm. 1. Vgl. Daniélou, Le Mauvais Gouvernement du Monde 454. Pétrement, Le Mythe des Sept Archontes Créateurs 484f.

ferengel¹³⁷. Das Einwirken der in der jüdisch-hellenistischen Engellehre ausgebildeten archontischen Hypostasen des jüdischen 'Herrn der Heerscharen' (Jahwe Sabaoth) auf gnostische Astrologumena geschieht im Medium der apotropäischen und exorzistischen Magie : dort findet man u.a. die Siebenerreihe der Planeten- und Wochentagsengel Metatron, Hadriel, Nuriel, Uriel, Sasgabel, Haphkiel, Mehaphkiel¹³⁸. Ebendahin weist ein ophitisches Amulett, das auf der Vorderseite den Demiurgen Jaldabaoth löwenköpfig und mit dem hebräischen Engelnamen Ariel ('Löwe Els')¹³⁹ bezeichnet vorführt, während auf der Rückseite die Abfolge der ophitischen Archonten im Einklang mit *Iren.* 1,30,4f. gegeben ist¹⁴⁰. Dasselbe Prinzip gilt für die vom ersten Archontenregister des ophianischen Diagramms gebotenen Gleichungen Michael — Löwe — Saturn, Suriel — Stier — (Jupiter), Raphael — Amphibie(Schlange) — (Mars), Gabriel — Adler — (Merkur), Thauthabaoth — Bär — (Venus), Erataoth — Hund — (Sonne), Thaphabaoth/Thartharaoth — Esel — (Mond)¹⁴¹, da die vier obersten Planetenfürsten onomastisch und morphologisch mit den Kerubim der Thronwagenvision *Ezechiels*¹⁴² zusammenstimmen und außerdem leicht abgewandelt auf Zaubergemmen begegnen : Michael, Gabriel, Uriel, Raphael. Ananael, Prosoraiel, Jasboel¹⁴³ oder Uriel, Suriel, Gabriel, Michael, Jao, Sabaoth, Abrasax¹⁴⁴.

Über den untersten Archon des ophianischen Diagramms heißt es bei Origenes : *εἰθ' ὁ μὲν Κέλσος τὸν ἑβδομον ἔφασκεν ὄνου ἔχειν πρόσωπον καὶ ὀνομάζεσθαι αὐτὸν Θαφαβαὼθ ἢ 'Ονοήλ · ἡμεῖς δ' ἐν τῷ διαγράμματι εὕρομεν, ὅτι οὗτος καλεῖται 'Ονοήλ ἢ Θαρθαραὼθ, ὀνοειδὴς τις τυγχάνων*¹⁴⁵. Zur Beurteilung der hier angegebenen Benennungen des onomorphen Genius ist von der Eigentümlichkeit auszugehen, daß alle Namen der drei niederen Planetengeister mit einem Element des Gottesappellativs Sabaoth¹⁴⁶ sowie

¹³⁷ Leisegang, *Die Gnosis* 64f. 104. Vgl. J. Maier, *Kairos* 5, 1963, 29f.

¹³⁸ Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 1, 32f. Michl, *RAC* 5, 90.

¹³⁹ Vgl. Davidson, *Dictionary of Angels* 54.

¹⁴⁰ C. Bonner, *Hesp. Suppl.* 8, 1949, 43ff. Tf. 8. *Studies in Magical Amulets* 135ff. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* 48.

¹⁴¹ Orig. c. Cels. 6, 30. Foerster, *Die Gnosis* 1, 127f. Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 1, 34. *Charisteria A. Rzach* 88.94. Michl, *RAC* 5, 102.

¹⁴² Hesek. 1,5-11. H. Schmidt, *Eucharisterion. Festschrift H. Gunkel* 1, 1923, 120ff. M. Haran, *IEJ* 9, 1959, 30ff. 89ff. 92f. R. de Vaux, *MUSJ* 37, 1960/61, 93ff. B. Goldman, *The Sacred Portal*, 1966, 127. J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis* 1, 1964, 112ff.

¹⁴³ Barbel, *Christos Angelos* 208.

¹⁴⁴ Delatte, *MB* 18, 46.

¹⁴⁵ c. Cels. 6, 30. Wiedemann, *BJ* 79, 222. Jacoby, *ARW* 25, 267. Hopfner, *Charisteria A. Rzach* 87f.

¹⁴⁶ Zu solchen Bildungen in den magischen Texten Delatte, *MB* 17, 334.

jeweils einem ersten Bestandteil gebildet sind, der auf die chaotische untere Welt, das gnostische Kenoma hinzudeuten scheint. Thauthabaoth führt R.M. Grant auf das hebräische Tohu wa bohu (תהו ובהו) zurück¹⁴⁷, in Erathaoth mag aram. ܐܪܬܐ hebr. אֶרֶץ 'Erde' enthalten sein¹⁴⁸, Thaphabaoth kann zu aram. ܬܦܬܐ 'auslöschen' gehören¹⁴⁹, Thartharaoth zu griech. *Tάρταρος*¹⁵⁰. Man hat bei dem letzteren dann nicht nur an die *ἄγγελοι τάρταροῦχοι* (Hippolyt. ref.10,34,2) zu denken¹⁵¹, sondern auch an die Engel bzw. Dämonen *Ταρταρώνι*, *Ταρταροήλ* oder *Ταρταρουέλ* aus den Beschwörungstexten, zumal der zuletzt genannte wie Thartharaoth der Selene, also dem Mond zugeordnet ist¹⁵². Onoel wurde vermutlich unter dem Eindruck der Eselsgestalt des betreffenden Archonten aus Anael, Anoel oder Aniel¹⁵³ gräzisierung umgeformt; dafür spricht das Vorkommen von Anael in der talmudischen Erzengelliste, wo er als Regent der Venus unter der folgenden Siebenheit auftritt : Sabathiel oder Kephziel (Saturn), Zadkiel (Juppiter), Chamael (Mars), Michael (Merkur), Anael (Venus), Raphael (Sonne), Gabriel (Mond)¹⁵⁴. Die Verbindung des Anael zu Aphrodite und Selene als Astralgöttinnen wird von den Zaubertexten bestätigt¹⁵⁵. Seine Kompetenz für die menschliche Sexualsphäre einerseits¹⁵⁶, der bereits sichtbar gewordene Bezug des Esels als Fruchtbarkeitssymbol¹⁵⁷ zu der syrisch-kanaanäischen Himmels- und Liebesgöttin andererseits mag die spielende Umdeutung Anael-Onoel demnach begünstigt haben; sie könnte auch für das Auftreten einer Form *Ἀναβαρδαλαία*, *Ἀναβαρδαλέα* ('Esels-Barbelo' ? = Lilith Onoskelis ?) neben *Βαρδελλους* (= **Βαρβελλους*) in der zweiten Fassung der griechischen Michaelslegende und auf magischen Phylakterien¹⁵⁸ verantwortlich sein.

¹⁴⁷ Gnosticism and Early Christianity 47.

¹⁴⁸ Vgl. J. Buxtorf, *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum*, 1875, 122.

¹⁴⁹ Vgl. Buxtorf, *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum* 459.

¹⁵⁰ Grant, *Gnosticism and Early Christianity* 47. — Eine Kontamination von Thaphabaoth und Thartharaoth bietet möglicherweise die Bezeichnung Thaphthartarath für das 'Daemonium Mercurii' bei Agrippa von Nettesheim, *Occulta Philosophia* 2, 22. Budge, *Amulets and Talismans* 393. Davidson, *Dictionary of Angels* 290f.; anders W. Ahrens, *Islam* 7, 1917, 202f.

¹⁵¹ M.R. James, *JThS* 12, 1910/11, 370. Davidson, *Dictionary of Angels* 285.

¹⁵² Delatte, *Textes Grecques Inédits* 404. 426. 435. 472. Peterson, *RhM* 75, 419.

¹⁵³ Delatte, *Textes Grecques Inédits* 404.472 (*Ἀναέλ*). 437 (*Ἀνιέλ*). 474 (*Ἀνοήλ*). Vgl. Davidson, *Dictionary of Angels* 17.

¹⁵⁴ Hopfner, *Charisteria A. Rzach* 89 Anm. Vgl. Davidson, *Dictionary of Angels* 339. 343. H.G. Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, 1968, 43 u. Anm. 13.

¹⁵⁵ Delatte, *Textes Grecques Inédits* 404. 437. 472. 474; vgl. 633.

¹⁵⁶ Davidson, *Dictionary of Angels* 17.

¹⁵⁷ Deonna, *RBPH* 34, 46. 636f.

¹⁵⁸ Perdrizet, *Negotium Perambulans in Tenebris* 21. Delatte, *Textes Grecques Inédits* 131.

Offen bleibt, ob die jüdisch-hellenistische Astromagie dabei eine (Pseudo-) Etymologie Anael = 'Esel Els' als Äquivalent zu Ariel ('Löwe Els') unterstellt hat, etwa nach dem Muster des Apokryphon Johannis : Eloaios = 'Archon mit Eselsgesicht' aufgrund sprachlicher Assoziation an aram. ܥܝܠ 'Eselsfüllen'¹⁵⁹. Immerhin wird der biblische Anah (אָנָה), der nach Gen. 36,24 beim Hüten der Esel seines Vaters Zibeon warme Quellen fand, von Talmud und Midrasch symbolisch-allegorisch mit dem Ursprung des Esels verknüpft¹⁶⁰, und der Gott Anammelek (אַנַמֶּלֶךְ) der syrischen Stadt Sepharwajim soll dem Talmud zufolge von den Einwohnern unter dem Bild eines Esels verehrt worden sein¹⁶¹. Das Hebräisch-Chaldäische Wörterbuch von F. Nork legte beide Male ein sonst nicht nachweisbares ܥܢܐ 'Esel' (angeblich von einer Radix ܥܢܐ 'gignere') zugrunde¹⁶², das W. Deonna auch für Anael voraussetzen scheint¹⁶³. Doch kann es m.E. keinem Zweifel unterliegen, daß Anael, falls mit dem großen, hinter der Sonnenkugel stehenden Thronengel Aniel (אַנִּיֵּל)¹⁶⁴ wesenseins, in der Angelologie der jüdischen Kabod-Mystik weder vom Namen noch vom Phänotyp her etwas mit dem Esel zu tun hatte¹⁶⁵.

Daß dagegen kryptische, symbolträchtige Namenerklärungen, nicht selten gewaltsam und absurd, von den Astromagiern und Gnostikern ad hoc praktiziert wurden, zeigt das Beispiel Sabaoth, unter dem Eindruck der Archontenzahl und der Planetenwoche mit 'Gott der Sieben' oder 'Gott des Sabbats' übersetzt¹⁶⁶. A. Jacoby hat die Belege für die Rückführung von צבאות auf hebr. שבע 'sieben' bei Johannes Lydus, Plutarch, Hieronymus zusammengestellt¹⁶⁷ und dabei auch die These der gnostischen Archontiker bei Epiph.pan.40,5 nicht vergessen : *φασὶ δὲ οἱ τοὺν διάβολον εἶναι υἱὸν τῆς ἑβδομῆς ἐξουσίας, τουτέστι τοῦ Σαβαώθ, εἶναι δὲ τὸν Σαβαώθ τῶν Ἰουδαίων, τὸν δὲ διάβολον πονηρὸν αὐτοῦ υἱόν*. Diese Auffassung rechnet

¹⁵⁹ G. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch*, 1938, 311. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* 50.

¹⁶⁰ Talm. Jer. Berak. 12b, 25-32. Talm. Babl. Pesah. 54a. Midr. Gen. R. 82, 14. L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud* 2, 1901, 513. Vgl. A. H. Krapp, *CPh* 42, 1947, 231.

¹⁶¹ Sanh. 63b. S. Schiffer, *REA* 21, 1919, 242 Anm. 1.

¹⁶² F. Nork, *Hebräisch-Chaldäisch-Rabbinisches Wörterbuch*, 1842, 233. 462. 463.

¹⁶³ *RPh* 34, 32 u. Anm. 5. 636.

¹⁶⁴ J. Wohlstein, *ZA* 9, 1894, 13f. 18. 27. R. Stübe, *Jüdisch-Babylonische Zaubertexte*, 1895, 26 (Z. 58). Vgl. Lexa, *La Magie dans l'Égypte Ancienne* 2, 175. Kropp, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte* 2, 165f. Barbel, *Christos Angelos* 211.

¹⁶⁵ Vgl. Schwab, *Vocabulaire de l'Angelologie* 324 (Aniel = 'Gott erhört'). Peterson, *RhM* 75, 395f. (mit Zweifeln an der Identität von Anael und Aniel). Michl, *RAC* 5, 203.

¹⁶⁶ Pétrement, *Le Mythe des Sept Archontes Créateurs* 481. Vgl. Leisegang, *Die Gnosis* 223ff. 317. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit* 132.

¹⁶⁷ Joh. Lyd. *de mens.* 4, 53. Plut. *Symp.* 4, 5. Hieron. in *Jer.* 5, 24. Jacoby, *ARW* 25, 268.

den Sabaoth unter die Erzengel oder Planetenkönige¹⁶⁸ und geht diesbezüglich sowohl mit jüdischen Vorstellungen von Jahwe als 'Engel Israels'¹⁶⁹, mit magischen Anrufungen des ἀρχάγγελος Σαβαώθ¹⁷⁰ und mit der Umformung von Jahwe-Appellativen zu Engelnamen¹⁷¹ konform als auch mit der anfangs behandelten Einstufung Sabaoths in die barbelitischen und ophitischen Archontenschemata. Umgekehrt wurde Kronos-Saturn als siebenter und oberster der Planeten nicht nur im Zeichen der erwähnten iranisch-chaldäischen Ausprägung mit dem ahrimanähnlichen, löwen- und schlangengestaltigen Jaldabaoth, also dem Jahwe-Demiurgos der Gnostiker ausgeglichen¹⁷², sondern auch als Herr der Siebentagewoche, insbesondere des Sabbats (χωχὲβ σαβήθ = כוכב שבת)¹⁷³ mit dem 'Siebengott' Sabaoth verwechselt¹⁷⁴. Eine mandäische Beschwörung mit unverkennbaren chaldäopersischen Charakteristika zählt den Kiwan(Saturn) samt seinem bösen Gefolge von Geistern neben 'stira(Venus), Sin(Mond), Bil(Juppiter), Nirig (Mars) und Adonai (hier = Sonne?) sowie der Nanai (Ananai) an der Spitze auf¹⁷⁵, das heißt der auch in der Barbelo zum Vorschein kommenden, sonst Ruha genannten vorderorientalischen Göttin. Das dritte Buch des mandäischen Ginza läßt den himmlischen Soter Mandā dHajjē die diabolischen Planetenherrscher züchtigen, darunter Kewan(Saturn), Šamiš(Sonne) und Libat (Venus); im ersten Stück des neunten Buches mit dem Titel 'Der Umsturz der sieben Sterne' (קארקאלתא דשובא כוכביא) offenbart er 'die Mysterien und das Vergehen der sieben Planeten und den ersten Anhang, den Kewan vor allen Sternen des Zornes unter den Söhnen des großen Stammes des Lebens genommen hat'; und wenig später heißt es: 'Die Männer von erprobter Gerechtigkeit seien davor bewahrt, daß die Hand des Kewan, der Ruha, des

¹⁶⁸ Vgl. Leisegang, Die Gnosis 108 (Saturnil von Antiochia).

¹⁶⁹ Daniélou, Le Mauvais Gouvernement du Monde 455f.

¹⁷⁰ Delatte, Textes Grecques Inédits 623. Kropp, Ausgewählte Koptische Zaubertexte 1, 65. 2, 177. 3, 31. Vgl. Barbel, Christos Angelos 193 Anm. 57. Michl, RAC 5, 100.

¹⁷¹ Jaol, Sabail, Adonail, Ilail (kopt. Traktat Rossi) A. Procopé-Walter, ARW 30, 1933, 42 u. Anm. 7. Goodenough, Jewish Symbols 2, 175f. — Jao, Adonai, Sabaoth, Pagure, Marmoruth, Jao, Michael (griech. Zauberpap.) Preisendanz, Papyri Graecae Magicae 2, 27 (VII 595f.). Barbel, Christos Angelos 207.

¹⁷² W. H. C. Frend, JEH 4, 1953, 19. Doresse, Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte 1, 293f. W. C. van Unnik, VC 15, 1961, 79. Quispel, VC 19, 75. J. Campbell, The Masks of God 3, 1965, 275.

¹⁷³ Epiph. pan. 15, 2. Jacoby, ARW 25, 269. Vgl. Lactant. Inst. 7, 14. Theophil. ad Autol. p. 91 D.

¹⁷⁴ Tac. hist. 5, 4. A. Bouché - Leclercq, L'Astrologie Grecque, 1899, 81 u. Anm. 3. 478 u. Anm. 1. 483 u. Anm. 3. Reitzenstein, Poimandres 112. I. Lévy, Lat. 5, 1946, 332. A. Delatte, Mélanges H. Grégoire 1, 1949, 161. Vgl. Leisegang, Die Gnosis 173. H. W. Montefiore, NT 4, 1960, 142.

¹⁷⁵ E. S. Drower, Orientalia 15, 1946, 331. 342.

Christus und der sieben Planeten die Gewalt über sie erhalte'.¹⁷⁶ Die offenkundige Gleichsetzung des Kewan-Saturn mit Jahwe Sabaoth als sphärenregierendem Demiurg und Lenker des Mundus malus zeigt sich hier eingebettet in einen von Haß und Verleumdung gegen andere Religionsgemeinschaften erfüllten Abschnitt, der die verschiedenen jüdischen, christlichen und gnostischen Sekten mitsamt den ihnen nachgesagten abscheulichen Gepflogenheiten den einzelnen Planeten und ihren 'Pforten' zuteilt und dabei auch das vielleicht auf die Barbeliten-Borboriten gemünzte 'schmutzige Sakrament der vierbeinigen Eselin' erwähnt¹⁷⁷.

Wegen seines feuchten und kalten Charakters¹⁷⁸ wurde der Saturn — wie der gnostische Sabaoth — zu dem Esel in Beziehung gebracht¹⁷⁹, da dieser aufgrund anscheinend sehr alter Volkstraditionen innerhalb des semitischen Bereichs als wasserliebendes und quellenspürendes Tier galt¹⁸⁰. Der von Ibn Esra bezeugte Kult eines onomorphen Kewan (𐤍𐤊𐤍 = hebr. 𐤍𐤊, syr. ܡܟܝܢ, babyl.-chald. kaimānu)¹⁸¹ bei den Arabern¹⁸² wird für den nord- bzw. westsemitischen Raum hinsichtlich des Phänomens der Gestirnverehrung durch den Astralkult der Šābier von Harran gestützt, die nach Šahrastānī eine magisch-hermetische Gnosis praktizierten und unter den 'Sieben Leitenden' (= Planeten) auch dem Saturn mit Inkantationen, Siegeln, Räucherwerk, ritueller Kleidung und Sabbatfeier ihre Reverenz erwiesen¹⁸³. Hinsichtlich der Onolatricie ist zu verweisen auf das ebendort eingehaltene Esel- und Schweinetabu¹⁸⁴ sowie auf die idumäische Legende über den von Zabidos aus dem jüdischen Tempel geraubten und nach (A)dora überführten goldenen Esels-

¹⁷⁶ M. Lidzbarski, *Ginza*, 1925, 131ff. 223. 224. Vgl. Vischer, *RHR* 139, 29 u. Anm. 2. — Zum 'Magian Origin' der Planetengeburt durch Ruha (Lidzbarski, *Ginza* 99ff.) vgl. Zaehner, *Zurvan* 153.

¹⁷⁷ Lidzbarski, *Ginza* 225ff. 227f.

¹⁷⁸ Procl. in Eucl. p. 130, 8 (= Philol. A 14 D.-K.). F. Cumont, *AC* 4, 1935, 9.

¹⁷⁹ Bouché-Leclercq, *L'Astrologie Grecque* 318 Anm. 1. Deonna, *RBPh* 34, 44. Vgl. Vischer, *RHR* 139, 23f.

¹⁸⁰ Cook, *JHS* 14, 98f. Krappe, *CPh* 42, 231f. Jacoby, *ARW* 25, 277ff. 279. Vischer, *RHR* 139, 17 Anm. 3. Deonna, *RBPh* 34, 24f. 28f. 32f. 337.

¹⁸¹ P. Jensen, *Kosmologie der Babylonier*, 1890, 111ff. Jacoby, *ARW* 25, 270. J. de Somogyi, *JSS* 3, 1958, 287.

¹⁸² Nork, *Hebräisch-Chaldäisch-Rabbinisches Wörterbuch* 320. Javoby, *ARW* 25, 269f. Vischer, *RHR* 139, 23. Deonna, *RBPh* 34, 527.

¹⁸³ J. Pedersen, *Browne-Festschrift*, 1922, 383ff. L. Massignon, *Inventaire de la Littérature Hermétique Arabe*, in: A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* 1, 384ff. J. B. Segal, *Anatolian Studies* 3, 1953, 107ff. *BSOAS* 16, 1954, 13ff. H. Ritter-M. Plessner, *Picatrix. Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*, 1962, 206ff. 215f. G. Widengren, *Die Mandäer*, in: *Handbuch der Orientalistik* 8, 2, 98ff.

¹⁸⁴ W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 1927³, 468. Krappe, *CPh* 42, 232. Deonna, *RBPh* 34, 627.

kopf¹⁸⁵. Demgegenüber bleibt der Versuch, dem Gott Tartaq (תַּרְתָּק) der biblischen 'Awwim (עַוְוִים) mit Hilfe der Etymologie saturnisches Wesen zuzusprechen¹⁸⁶, ohne Überzeugungskraft, wenngleich die Angabe Rabbi Jehudas (Sanh. 63b), Tartaq sei im Idol eines Esels veneriert worden¹⁸⁷, gewiß nicht pure Fabel ist, wie E. Bickermann behauptet¹⁸⁸. Da die gleiche talmudische Autorität dem Gott Nibhaz (נִבְחָז) eben dieser 'Awwim Hundegestalt nachsagt, wird es sich um epichorische Numina mit Bindung an Wasser, Erde und Unterwelt handeln. Die Behauptung von J.A. Montgomery, Tartaq sei aus Atargatis, dem epichorischen Namen der syrischen Göttin, entstellt¹⁸⁹, (ähnlich Nibhaz aus Mizbah/Madbah⁹⁰), ist aus sprachlichen Gründen nicht annehmbar (Atargatis < *'Attar-'An(a)t); F. Hommels Verweis auf die elamischen Gottheiten Ibnahaza und Dagdadra (Anšan = 'Eselland')¹⁹¹ steht der Umstand entgegen, daß die 'Awwim nach Dt. 2, 23 in der Nähe der Philister gesucht werden müssen¹⁹², also wohl samaritanisch-syropalästinisches Volkstum besessen haben.

Wenn diese Frage offen bleiben muß, so steht doch fest, daß astrale Umdeutungen der Spätzeit gerade an den theriomorphen Gottheiten des semitischen Volksglaubens angesetzt haben; es sei daran erinnert, daß das oben betrachtete Diagramm der syrischen Ophianer Hund und Esel zu dämonischen Repräsentanten von Sonne und Mond deklariert. Die vom hellenistischen Synkretismus der Gnosis den planetarischen Torhütern assimilierten Tierdämonen entstammen, wie unter anderem aus den bekannten Jesaja-Partien 13, 21f., 34, 13ff. und 43, 20 erkennbar wird¹⁹³, der mit magischen und superstitiösen Elementen reichlich durchsetzten Stam-

¹⁸⁵ Jos. c. Ap. 2, 9. A. Büchler, ZAW 22, 1902, 224ff. F. de Mély, CRAI 1908, 85f. J. Halévy, RS 11, 1903, 154ff. S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions I, 1905, 342ff. Bickermann, MGJ 71, 263f. Deonna, RBPh 34, 624. — Von Roesch, Caput Asinum 525. 541f. zu Unrecht als Erfindung bewertet. Vgl. Vischer, RHR 139, 18 Anm. 1.

¹⁸⁶ 2. Reg. 17, 31. Jacoby, ARW 25, 270.

¹⁸⁷ Nork, Hebräisch-Chaldäisch-Rabbinisches Wörterbuch 576. Vgl. Buxtorf, Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum 2, 1318.

¹⁸⁸ MGJ 71, 261f. — Auch Roesch, Caput Asinum 529 sieht hier ohne Grund eine von den Juden über die Samaritaner aufgebraute Fiktion. Ähnlich Vischer, RHR 139, 23 Anm. 6. S. dagegen Jacoby, ARW 25, 281.

¹⁸⁹ A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings, 1951, 472. 474. Vgl. Porten, Archives of Elephantine 171f.

¹⁹⁰ J. T. Milik, Biblica 48, 1967, 577f.

¹⁹¹ OLZ 15, 1912, 118. Vgl. W. F. Albright, JBL 71, 1952, 252.

¹⁹² K. Holzhey, Jahwe, der Gott Israels. Sein Kampf gegen die fremden Götter von Mose bis Christus (Alttest. Abh. 12, 4), 1936, 31.

¹⁹³ H. Duhm, Die bösen Geister im Alten Testament, 1904, 50f.

mesfolklore¹⁹⁴, und bezeichnenderweise tritt an den genannten Jesaia-Stellen unter den satyrartigen 'Feldgeistern' (מַיִיִּשׁ) von Babel, Moab und Edom, den hunde-, esel-, vogel- und schlangengestalteten Genien der 'Steppe' auch die dämonische Lilith auf¹⁹⁵. Den *ὀνοκένταυροι* der Septuaginta entspricht der 'Onios auf zwei Phylakterien *εἰς τὴν κεφαλὴν* im Ms. 210 der Société Historique¹⁹⁶. Diese Dämonisierung durch die Zaubertexte teilt der Esel mit vielen anderen Animalia : In der Stockholmer und Berliner Handschrift des äthiopischen Marbabta Salomon (መርበብተ ስሉሞን 'Netz des Salomo') zeigt der teuflische 'König der Schmiede' dem Salomo 'in Menschengestalt 10000 Gesichter von Eseln (አይግ), Löwen, Stieren, Pferden, Hunden, Hyänen...' ¹⁹⁷, also Ausgeburten magischer Phantasie, ein Heer von tiermenschlichen Mischwesen. Ägyptischer Einfluß kann hier beteiligt sein; man kommt aber auch ohne ihn aus, da solche Vorstellungen allgemein verbreitet waren, nicht zuletzt was onomorphe oder onoide Gestalten angeht¹⁹⁸. Letztlich leiten sich daraus, wie gesagt, sowohl die *ὀνοκέφαλοι καὶ δρακοντοεῖδεις ἄρχοντες* der Ophiten¹⁹⁹ und übrigen Gnostiker her als ebenso deren Dogma, daß die von den Tierarchonten zurückgewiesenen Seelen beim erneuten Abstieg in das Kenoma unter den entsprechenden theriomorphen Körpern, nämlich als Löwen, Stiere, Schlangen, Adler, Bären oder Hunde wiedergeboren werden²⁰⁰. Das Bindeglied zwischen der volkstümlichen Superstition und der kosmischen Dämonologie des Gnostizismus bildet die astral ausgerichtete Magie : in der durch al Širwani handschriftlich überlieferten arabischen Enzyklopädie der 'Lauteren Brüder' (Iḥwān al-Šafā'), der geistigen Erben der harranischen Šābier, sind die fatalen Einflüsse der Planetensphären und die lokale semitische Dämonologie der Loca deserta miteinander verbunden²⁰¹, und der sogenannte 'Exorzismus des heiligen Athanasios des Großen, des Bischofs von Alexandrien' im Ms. 825 der Pariser Nationalbibliothek beschwört die 36 Stoicheia, d.h. die Gestirne als Grundkräfte einer von magischen Mächten beherrschten Welt unter der Erscheinungsform von tiergesichtigen Exponenten der Finsternis : *ὀρκίζω*

¹⁹⁴ Langdon, *Semitic Mythology* 361ff. C. Thompson, *Semitic Magic*, 1908, 57. Blau, *Das altjüdische Zauberverwesen* 12 u. Anm. 4. A. Chastel, *RHR* 120, 1939, 31ff.

¹⁹⁵ Langdon, *Semitic Mythology* 362f. Wohlstein, *ZDMG* 113, 489f. E. Faral, *Romania* 74, 1953, 433ff.

¹⁹⁶ Delatte, *Textes Grecques Inédits* 124. 125.

¹⁹⁷ R. Basset, *Les Apocryphes Éthiopiens* 7, 1896, 28f. O. Löfgren, *Orientalia Suecana* 11, 1962, 111. 115. Vgl. S. Euringer, *ZfS* 6, 1928, 182/183.

¹⁹⁸ Deonna *RBPh* 34, 33ff. 38. 354f.

¹⁹⁹ Orig. c. Cels. 6, 37. Blanchet, *CRAI* 1920, 150. Deonna, *RBPh* 34, 354.

²⁰⁰ Orig. c. Cels. 6, 33. Hopfner, *Charisteria A. Rzach* 89. Vgl. Epiph. pan. 26, 10, 9.

²⁰¹ Ritter-Plessner, *Picatrix. Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti XXVIII*. Widengren, *Die Mandäer* 100.

ὕμᾱς τὰ τριάκοντα καὶ ἑξ στοιχεῖα, ὧν αἱ κορυφαὶ εἰσιν ὥσεὶ κύνες, τὰ ἄμορφα, τὰ ἀνθρωπόμορφα καὶ ταυρόμορφα καὶ θηριοπρόσωπα καὶ πτερωτὰ ἀετοπρόσωπα, τὰ ὄνοπρόσωπα καὶ δρακοντόμορφα, τὰ τριάκοντα καὶ ἑξ στοιχεῖα, οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου.²⁰²

II

Vor etwa 75 Jahren hatte R. Wünsch die römischen Bleitäfelchen mit dem Konterfei eines angeblich onokephalen Gottwesens den sethianischen Gnostikern zugesprochen und von einem Ineinanderfließen des Seth-Typhon und des Seth-Christus bei eben diesen Gnostikern geredet²⁰³. Rund zwanzig Jahre später griff A. Blanchet diese These wieder auf, indem er behauptete, die Sethianer seien Anbeter des zuweilen eselsköpfig dargestellten Seth, also des ägyptischen Gottes, gewesen und man könne demgemäß eine Brücke von ihnen zu den geistesverwandten ophitischen Sekten mit ihrem Archonten Onoel schlagen²⁰⁴. Obwohl, wie oben bereits bemerkt, eine sekundäre und relativ späte Konfusion zwischen dem alttestamentlichen und dem ägyptischen Seth aufgrund der Namengleichheit gelegentlich stattgefunden haben mag²⁰⁵, liefern weder die Nachrichten über die Sethianer bei Epiphanius und Hippolyt²⁰⁶ noch die sethianisch gefärbten Schriften des Corpus von Chenoboskion einen Anhaltspunkt für die obengenannte These, da der ägyptische Seth dort überhaupt keine Rolle spielt. Und hinsichtlich der römischen Bleitäfelchen ist der Bezug auf Seth bzw. auf eine sethianische Glaubensgemeinschaft längst mit gewichtigen Argumenten angezweifelt worden²⁰⁷.

Wo Zeugnisse syrischer Gnosis auf ägyptischem Boden seit dem 3.Jh.n. tatsächlich von epichorischen Einflüssen berührt sind, erhält Seth bezeichnenderweise keine soteriologische, sondern im Gegenteil eine diabolische Funktion zugewiesen: die den Ophiten und Barbelognostikern nahestehenden koptischen Werke 'Pistis Sophia' und 'Bücher Jêu'²⁰⁸ vermengen den Esels-Seth — nach dem Vorbild Herodots²⁰⁹ — mit dem schlangenleibigen

²⁰² Delatte, *Textes Grecques Inédits* 236. — Zurastron. Bedeutung von *στοιχεῖον* Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* 14ff.

²⁰³ Sethianische Verfluchungstafeln 86ff. 102f. 104ff. 110. 116ff. — Zustimmung Delatte, *BCH* 38, 191f. MB 18, 25.

²⁰⁴ CRAI 1920, 151ff.

²⁰⁵ Doresse, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte* 1, 110. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 714. Vgl. Delatte-Derchain, *Les Intailles Magiques Gréco-Égyptiennes* 172 (nr. 227).

²⁰⁶ Epiph. pan. 38, 1ff. Hippolyt. ref. 5, 19, 1ff. (Foerster, *Die Gnosis* 1, 375ff.).

²⁰⁷ A. Procopé-Walter, *ARW* 30, 1933, 51.

²⁰⁸ Legge, *Forerunners and Rivals of Christianity* 2, 134ff. Leisegang, *Die Gnosis* 353.

²⁰⁹ Hdt. 2, 42. A. Erman, *Die ägyptische Religion*, 1909², 176.

Tartaros-Sohn Typhon der griechischen Mythologie²¹⁰ und stellen ihn unter die bösen Exponenten der Finsternis. Das Fragment eines gnostischen Gebets aus dem Codex Brucianus im Anhang zu den Jêu-Büchern redet von 'Typhon, dem großen, gewaltigen Archonten, dem Eselsgesicht'²¹¹. Die Pistis Sophia, nach A. von Harnack sethianisch und mit den bei Epiphanius zitierten 'Kleinen Fragen der Maria' gleichzusetzen²¹², nennt c. 139f. die fünf großen Archonten des 'Weges der Mitte', d. h. der Straförter unterhalb der Sphäre, Paraplex, Ariuth die Äthiopierin, Hekate, Typhon und Jachthanabas²¹³, wobei das Eindringen einer griechischen bzw. gräzisierungstheonymie auffällt (Jachthanabas ist anscheinend Gräzisierung von Jaldabaoth)²¹⁴. Selbst wenn man versuchen wollte, diese Archonten gleichsam als Negativfiguren einzelnen Planeten zuzuordnen, was beträchtliche Schwierigkeiten bereiten würde, wäre allenfalls eine Analogie zwischen Seth-Typhon und dem ophitischen Onoel-Thartharaoth in Betracht zu ziehen, nicht aber eine Identität²¹⁵.

Von den Regenten des subsphärischen Raumes der Unterwelt erinnert übrigens der weibliche Archon Paraplex (ΠΑΡΑΠΛΗΞ)²¹⁶ 'mit Frauengestalt, dessen Haar bis hinab auf die Füße reicht', an Lilith bzw. an den weiblich behaarten Sabaoth der Phibioniten. Da Barbelo selbst in c. 136 neben den Zaubergott Akrammachamarei (ΝΟΥΤΕ ΑΓΡΑΜΜΑΧΑΜΑΡΕΙ) gestellt und als 'Blutegel' (ΤΒΑΡΒΗΛΩ ΤΕ ΒΛΕΛΛΑ) bezeichnet ist²¹⁷, ließe sich an eine bewußte Depravierung barbelitischer Anschauungen als Ausfluß rivalisierender Polemik jener entgegengesetzten, enkratitisch orientierten Richtung denken, von der oben schon die Rede war²¹⁸. Diese Perspektive unterstreichen die der Pistis Sophia nahestehenden Jêu-Bücher: in c. 42 des zweiten Buches Jêu wird dem Verkünder Jesus Aberamentho der

²¹⁰ Th. Hopfner, Arch. Or. 3, 1931, 134f. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 703. Doresse, Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte 1, 70 Anm. 96. 110. H. Te Velde, Seth, God of Confusion, 1967, 149.

²¹¹ Schmidt-Till, Koptisch-Gnostische Schriften 1, 334 (Z. 9). Doresse, Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte 1, 86. L. Kakosy, Gnosis und ägyptische Religion, in: Le Origini dello Gnosticismo 246 u. Anm. 5.

²¹² Untersuchungen über das gnostische Buch Pistis Sophia 107ff. 110. Vgl. Legge, Forerunners and Rivals of Christianity 2, 157.

²¹³ Schmidt-Till, Koptisch-Gnostische Schriften 1, 236ff.

²¹⁴ Vgl. Legge, Forerunners and Rivals of Christianity 2, 186.

²¹⁵ Vgl. Vischer, RHR 139, 25. Delatte-Derchain, Les Intailles Magiques Gréco-Égyptiennes 172 Anm. 1.

²¹⁶ Zu den mit — παηξ gebildeten Nomina magica Delatte, MB 18, 16.

²¹⁷ Schmidt-Till, Koptisch-Gnostische Schriften 1, 233.

²¹⁸ Vgl. noch Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache 659. Leisegang, Die Gnosis 353.

Vorwurf gegen die libertinistischen Brudersekten mit ihrem verabscheuungswürdigen Blut- und Spermakult in den Mund gelegt, sie hingen dem löwen- und schweineköpfigen teuflischen Gott Taricheas ('Dörrer') an, dem Sohn des Sabaoth Adamas, dem 'Feind des Himmelreiches', der 'dritten (oder achten) Dynamis des großen Archonten'²¹⁹. Der 'große Archon mit dem Drachengesicht', von den Jêu-Büchern am 'Ort der äußersten Finsternis' lokalisiert²²⁰, ist aber offenbar nicht nur identisch mit dem von Epiphаний erwähnten schlangengestaltigen Archon dieser Welt, der die ihm verfallenen Seelen verschlingt und sie als Schweine oder andere Tiere in die von ihm beherrschte Sphäre zurückversetzt (pan.26,10,8); er erinnert auch an den leonto-bzw. drakontomorphen Jaldabaoth, da dieser vom zweiten Buch Jêu ausdrücklich dem chaotischen Reich der Dunkelheit zugewiesen wird, wo drachen- und schweineköpfige Dämonen, den Strafgeln Temeluchos und Tartaruchos der Apokalypsen und Exorzismen vergleichbar²²¹, in den Pechmeeren das Amt der Peiniger ausüben²²².

Die dieser Richtung eigentümliche Diabolisierung des theriomorphen gnostischen Pandämoniums bezieht auch den eselsköpfigen 'Parhedron Typhon' (ΠΑΡΨΕΔΡΩΝ ΤΥΦΩΝ) ein : er ist ein 'gewaltiger Archont' und es unterstehen ihm 'Dämonen, welche die Menschen zu Begierde, Hurerei, Ehebruch und zu ständigem Ausüben des Geschlechtsverkehrs verleiten', um sie dann an den Stätten der Verdammnis durch dunklen Rauch und böses Feuer zu foltern²²³. Der durch den 'großen Archon mit dem Drachengesicht' (Uroboros) umschlossene kosmische Raum der planetarischen Sphären (c.126)²²⁴ ist unter diesem enkratitischen Aspekt als Höllenbezirk des Jaldabaoth, des Herrschers über das Chaos, ausgemalt, die negativen Züge der diesseitigen Welt sind also extrem betont. Gemäß dem für die ophitischen Kreise charakteristischen astrologischen Einschlag in der Pistis Sophia²²⁵ sind die nach Teukros von Babylon konzipierten, aber mit ägyptisierenden Anteilen durchsetzten zwölf Phasen der sogenannten Dodekaoros (d.h. des Zwölfstundenkreises der Mondstationen innerhalb des Zodiakos)²²⁶ als 'Strafzimmer' (κολάσεις, ταμεία) gedacht, wo Unholde mit Gesichtern

²¹⁹ Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache 580ff. 585. Benko, VC 21, 112f. Vgl. Dorresse, Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte 1, 85.

²²⁰ Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache 413f. Michl, RAC 5, 236f.

²²¹ C. Tischendorf, Apocalypses Apocryphae, 1866, 46. 58. 93f. Kropp, Ausgewählte Koptische Zaubertexte 2, 21. 238f. 3, 86ff.

²²² W. Till, Parola del Pass. 4, 1949, 240.

²²³ Schmidt-Till, Koptisch-Gnostische Schriften 1, 239f. — Zu Typhon als Höllenfürst Hymn. Orph. 18. A. Dieterich, Kleine Schriften, 1911, 103ff.

²²⁴ Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache 413f.

²²⁵ Gundel, Astrologumena 320.325.

²²⁶ F. Boll, Sphära, 1903, 295ff. 320. 326.

von Tieren (Krokodil, Kater, Hund, Schlange, Stier, Bergschwein, Bär, Geier, Basilisk usw.) die Seele mit schlimmen Strafen heimsuchen²²⁷.

Das hier entwickelte gnostische Weltbild wird also übereinstimmend mit den älteren syrisch-ophitischen Konstruktionen von einem astromagischen Theriomorphismus bestimmt, darüber hinaus tritt infolge der auch für gnostische Begriffe ungewöhnlichen Verdüsterung der diesseitigen Existenz der dualistische Gegensatz zwischen dem Lichtreich und dem chaotischen Reich der Materie noch schärfer hervor. Aktionale drückt sich dieser Gegensatz im Kampf um die menschlichen Seelen zwischen den Kräften des Guten, Jêu, dem 'Wächter des großen Lichtes', und Zorokothora Melschisedek, dem 'Gesandten aller Lichter',²²⁸ einerseits und den räuberischen Archonten der Finsternis andererseits aus; ferner in einem von astromagischen Gesetzen beherrschten Kreislauf der von leiblichen Ausschweifungen befleckten Seelen durch das vom dreizehnten Äon mit Propator und Barbelo begrenzte, die zwölf Äonen der Fixsternsphäre, den Heimarmene-Bezirk und die irdische Zone umfassende Reich der Materie, wo vor allen anderen Typhon sein Schreckensregiment führt: 'Die Seelen nun, welche dieser Archon raubend davontragen wird, verbringen 138 Jahre in seinen Örtern, indem seine Dämonen sie durch seinen dunklen Rauch und sein böses Feuer foltern, so daß sie anfangen aufgezehrt und vernichtet zu werden. Es geschieht nun, wenn die Sphäre sich dreht und der kleine Sabaoth, der Gute (ΠΚΟΥΕΙ ΝΑΒΑΩΘ ΠΑΡΑΘΟΣ), der von der Mitte, welcher Zeus (ΖΕΥΣ) genannt wird, wenn er zu dem neunten Aeon der Sphäre, der Bogenschütze (ΠΔΟΞΟΤΗΣ) genannt wird, kommt und wenn die Bubastis (ΒΟΥΒΑΣΤΙ), die auf Erden Aphrodite (ΑΦΡΟΔΙΤΗ) genannt wird, kommt und sie zu dem dritten Aeon der Sphäre, der Zwilling (ΠΑΙΔΥΜΟΣ) genannt wird, kommt, dann ziehen sich beiseite die Vorhänge, die sich zwischen denen von der Rechten und denen von der Linken befinden, und es blickt Zarazaz (ΖΑΡΑΖΑΖ) heraus, den die Archonten mit dem Namen eines gewaltigen Archonten in ihren Örtern Maskelli (ΜΑΣΚΕΛΛΙ) nennen²²⁹, und er blickt auf die Wohnörter des Parhedron Typhon, so daß seine Örter aufgelöst und vernichtet werden, und alle Seelen, die sich in seinen Strafen befinden, werden getragen und von neuem in die Sphäre zurückgeworfen, weil sie durch seinen dunklen Rauch und sein böses Feuer vermindert sind'²³⁰.

²²⁷ Schmidt-Till, *Koptisch-Gnostische Schriften* 1, 207f. F. Boll-C. Bezold - F. Gundel, *Sternglaube und Sterndeutung*, 1931⁴, 57. 187ff.

²²⁸ Zu Melchisedek M. Simon, *Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne (Études Juives 6)*, 1962, 101ff.

²²⁹ Legge, *Forerunners and Rivals of Christianity* 2, 85 Anm. 1. Davidson, *Dictionary of Angels* 326. Vgl. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* 1, 38. Kropp, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte* 3, 127. Delatte, *BCH* 38, 192.

²³⁰ Schmidt, *Koptisch-Gnostische Schriften* 1, 240.

Vieles an diesem mit umständlichen und verworrenen Formulierungen gezeichneten kosmischen Gemälde bleibt uns notwendigerweise dunkel. Immerhin geht aus dem wörtlich angeführten Passus nicht nur hervor, daß der eselsköpfige Teufelsarchont Typhon von dem jüdisch-gnostischen Sabaoth (bzw. Jaldabaoth) verschieden sein muß, sondern auch, daß die Hypostasen des jüdischen Gottes in diesem System eine ganz andere, im wesentlichen positive Einschätzung erfahren. Jêu, eine Variation des Jao-Jahwe²³¹, und Melchisedek, eine angelische Idealisierung des alttestamentlichen Priesterkönigs von Salem²³², gehören zu den 'sechs großen Fürsten' am 'Ort der Rechten', denen die Aufgabe zukommt, den Äonen der Materie alles Licht zu entziehen und dem Lichtschatz zuzuführen; der 'große und der gute Sabaoth' (c. 8), so heißt es, bewacht das 'Tor des Lebens', er erlöst die Seelen von ihren Qualen, die sie von den Archonten der Mitte zu erleiden haben, und sorgt für ihren Wiedereintritt in das irdische Leben, während jenseits vom 'Tor des Lebens' der 'große und gute Jao' über den 'Ort der Mitte', die Prüf- und Richtstätte der Seelen, herrscht, neben ihm 'der 'kleine Jao, der Gute'²³³ und der 'kleine Sabaoth, der Gute'²³⁴. Es wird ohne weiteres klar, daß diese multiplen Brechungen des deus Judaeorum zwar nicht dem obersten Lichthimmel, aber doch einer caelestischen Zwischenzone zugewiesen sind, wo sich die Scheidung des Lichtstoffes von der bösen Behaftung mit der Körperlichkeit vollzieht. Insofern treten sie in einen deutlichen Abstand zu den Dämonen der Tiefe am 'Ort der Linken': Jesus Aberamentho empfängt seine prophetischen Kräfte von der Barbelo und vom Großen Sabaoth, dem Guten²³⁵.

Der rigorose Dualismus der Pistis Sophia greift gelegentlich allerdings auch auf die Person des Judengottes aus, wenn etwa die beiden Brüder Sabaoth Adamas und Jabraoth als Befehlshaber über je sechs der zwölf Zodiakalmächte gegeneinander abgehoben werden: der eine huldigt mit seinen Archonten den 'Mysterien des Geschlechtsverkehrs'²³⁶ und bleibt daher in die 'Sphäre' verbannt; der andere glaubt an die 'Mysterien des Lichts' und wurde infolgedessen von Jêu in den Aer erhöht²³⁷. Daß dieses dualistische

²³¹ Jacoby. ARW 25, 272f.

²³² Legge, *Forerunners and Rivals of Christianity* 2, 148 u. Anm. 1. Davidson, *Dictionary of Angels* 187ff.

²³³ Zu dem 'Kleinen Jao' (= Jaol) M. Simon, *Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi*, 1964, 94.

²³⁴ Legge, *Forerunners and Rivals of Christianity* 2, 149 u. Anm. 2. 3. Till, *Parola del Pass.* 4, 239f. Leisegang, *Die Gnosis* 362f.

²³⁵ Legge, *Forerunners and Rivals of Christianity* 2, 138f.

²³⁶ Zur enkratitischen Verwerfung des Sexuellen vom Apokryphon Johannis und Evangelium Mariae bis zur Pistis Sophia Parola del Till, *Pass.* 4, 242. 247ff.

²³⁷ Schmidt-Till, *Koptisch-Gnostische Schriften* 1, 234. Vgl. Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, in: *Le Origini dello Gnosticismo* 117f.

Prinzip älter ist und mit theriomorphen Bildvorstellungen kombiniert war, erhärtet das dem 2.Jh. entstammende Apokryphon Johannis; es bezeichnet von den Söhnen Jaldabaoths den bärengesichtigen Jahwe (ΙΑΥΕ ΠΖΑΝΑΡΞ) als *ādikos*, den katzenengesichtigen Elohim (ΕΛΩΕΙΜ ΜΖΑΝΕΜΟΥ) aber als *δίκαιος*²³⁸. Im Baruch-Buch des Gnostikers Justin (26,2ff.)²³⁹ ist *Ἀδωνάιος* böse, *Ἡσαδδαῖος* (El Šaddai) hingegen gut; *Ἐλωίμ* schließlich ist der große creator mundi des Alten Testaments, also kein angelischer Archont wie Eloaios bei den Ophiten und Sethianern²⁴⁰, ohne diabolische Züge, lediglich von *Ἐδεμ* ('Erde'), dem weiblichen Weltprinzip mit ihrem dämonischen Gefolge (Babel-Aphrodite, Achamoth, Satan, Belias, Naas usw.) verführt und daher gefallen.

Der eigentümliche Zug einer Ambiguität tritt auch dort auf, wo personale Dichotomien unterbleiben. Für die Nikolaiten-Phibioniten war laut Epiphanius Jaldabaoth (bzw. Sabaoth) zwar der unwissend-überhebliche Sohn der Barbelo, über dessen törichte Hybris die Mutter weint, konnte aber auch Verehrung fordern unter Hinweis auf seine in einigen Büchern der Sekte niedergelegten zahlreichen Offenbarungen²⁴¹. Die Schrift vom Wesen der Archonten macht Sabaoth einerseits zum Vater der Schlange, zum anderen erscheint er — stellvertretend für seinen in den Tartaros verbannten Vater Jaldabaoth — als von Sophia und Zoe eingesetzter Herr des siebenten Himmels in der Glorie, umgeben von Engeln mit Harfen und Psalmen, wobei der Wagenthron mit den Kerubim die Einflüsse der jüdischen Merkaba-Mystik verrät²⁴².

Wie dem Verfasser der Jêu-Bücher gilt auch den Archontikern, einem späten Derivat der Sethianer, der Teufel als Sohn der 'siebenten Gewalt', nämlich des Sabaoth; aber ein Gegensatz wird auch hier konstatiert: 'Sabaoth sei der Gott der Juden, der Teufel sein böser Sohn; wenn er auf der Erde sei, sei er seinem Vater zuwider. Und sein Vater sei weder wie er noch sei er der unbegreifliche Gott, den sie Vater nennen, sondern er gehöre zur linken Gewalt'²⁴³. Solche divergenten oder fluktuierenden Sichtweisen der Gestalt des Jahwe Sabaoth spiegeln die gebrochene, zwiespältige Haltung

²³⁸ Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berol. 8502, 164/165. Krause-Labib, Die drei Versionen des Apokryphon Johannis 92. 177. Vgl. Grant, Gnosticism and Early Christianity 104. Schollem, Jewish Gnosticism 71f.

²³⁹ Haenchen, ZThK 50, 123ff. 135. 145ff. 149ff.

²⁴⁰ Schmidt, Philotesia Kleinert 332.

²⁴¹ pan. 25, 2, 3f. 3, 4.

²⁴² H.M. Schenke, ThLZ 83, 1958, 668. Leipoldt-Schenke, Koptisch-Gnostische Schriften in den Papyrus-Codices von Nag Hammadi 77f. Doresse, Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte 1, 184ff. 196f. Vgl. Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund 118 (Titellose Schrift 152, 33ff.).

²⁴³ Epiph. pan. 40, 5, 1f. (Foerster, Die Gnosis 1, 380).

der einzelnen Zweige des Gnostizismus zu den sakralen Autoritäten und Dokumenten des Juden- und Christentums²⁴⁴, wie sie schon im Brief des Ptolemaios an Flora sichtbar wird²⁴⁵. Die Berufung auf biblische Instanzen wie den mosaischen Pentateuch bei den Sethianern²⁴⁶ ist in ihrem willkürlichen und abstrusen, eben 'gnostischen' Verständnis der Heiligen Schrift²⁴⁷ nicht anders zu beurteilen als das anderweitig zutagetretende Streben nach Anschluß an apostolische Geheimtraditionen²⁴⁸ oder die Rechtfertigung ihrer Begehungen aus angeblichen apokryphen Offenbarungen Jesu²⁴⁹. Gewiß hat A. Berendts recht, wenn er bei dieser allenthalben zu beobachtenden Praxis nicht in erster Linie die Absicht aggressiver Verleumdung oder Verhöhnung unterstellt, sondern ein aus gnostischem Denken notwendig erwachsendes rücksichtsloses und jeglicher Pietät entbehrendes Verarbeiten und Verdrehen christlicher und jüdischer Tradition²⁵⁰, so daß dem Außenstehenden — Unkundigen oder auch Böswilligen — das absichtliche oder unabsichtliche Verwechseln der bereits so sehr voneinander differierenden und gegeneinander aufgebrachten Gemeinschaften von Orthodoxen und Häretikern leicht gemacht wurde²⁵¹.

Im Gegensatz zu dem uneinheitlichen, zum Teil widersprüchlichen Bild des jüdischen Demiurgen bleibt dem Typhon-Seth, soweit er überhaupt von den gnostischen Schriften berücksichtigt wird, eine eindeutig negative Position unter dem Vorzeichen des deus infernus vorbehalten. Nirgends finden sich dabei Anhaltspunkte für eine Annäherung oder gar Vermischung der beiden Götter. Eine solche bietet ausschließlich — und auch hier erst relativ spät — die systematische Theokrasie der magischen Gemmen und Papyri mit den in hybriden Monstren verbildlichten Pantheoi, dem solaren Jao Abrasax²⁵² und dem typhonischen Patron aller Magier Seth²⁵³. Dabei

²⁴⁴ Vgl. H. von Campenhausen, *Aus der Frühzeit des Christentums*, 1963, 170ff. 191ff. A. Kragerud, *Die Hymnen der Pistis Sophia*, 1968, 15ff. 213ff.

²⁴⁵ Epiph. pan. 33, 3-7. G. Quispel, VC 2, 1948, 17ff. Leisegang, *Die Gnosis* 298ff.

²⁴⁶ Hippolyt. ref. 5, 20, 1 (Foerster, *Die Gnosis* 1, 288).

²⁴⁷ N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und griechischer Mythos bei Irenaeus von Lyon*, 1966, 46ff. Vgl. Haase, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen* 345f.

²⁴⁸ Schmidt, *Philotesia Kleinert* 319. Vgl. Brox, VC 19, 25. *Offenbarung, Gnosis und griechischer Mythos* 56ff. 127ff.

²⁴⁹ *Liechtenhahn, Die Offenbarung im Gnosticismus* 45ff. Leisegang, *Die Gnosis* 355f.

²⁵⁰ Berendts, *Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden* 34. Vgl. Till, *Parola del Pass.* 4, 234f. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* 1, 352. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament* 60ff. Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund* 113.

²⁵¹ Vgl. Min. Fel. Oct. 9. Orig. c. Cels. 6, 27. Fendt, *Gnostische Mysterien* 12. Bickermann, *MGJ* 71, 171ff. Leisegang, *Die Gnosis* 193. Benko, VC 21, 113ff.

²⁵² Wiedemann, BJ 79, 222. Vischer, RHR 139, 18f. 20ff. Tf. III 1-3. Deonna, *RBPh* 34, 353.

²⁵³ Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 1, 108. 221. G. Michaelides,

hat Procopé-Walter richtig das Willkürliche und Zufällige dieser Fusion angemerkt²⁵⁴; tatsächlich treten sich, wenn man Th. Hopfners Deutungen folgt, Jao und Seth (unter dem apokryphen Namen Jakubia) zunächst einmal antagonistisch gegenüber, da offenbar die von der ägyptischen Mythologie kreierte Feindschaft zwischen dem sonnenhaften Horus und dem wehrhaften, kampfkraftigen Seth²⁵⁵ auf das Gen. 32,25 berichtete Ringen zwischen Jahwe (übrigens hinter dem solaren Jao nur noch schwach zu erkennen²⁵⁶) und Jakob (aufgrund eines lautlichen Anklangs als Seth Jakubia interpretiert) übertragen worden ist, wie aus den Wendungen ἐπὶ τῆς πάλης τοῦ Ἰάω (Bewehrungsformel für Seth, Pap.Leid.V 15) und ὅτι Ἀδωναὶ ὑπὸ Ἰακωβὶ βίᾳ ἐβλήθη (Pap.Lond.121,670) hervorzugehen scheint²⁵⁷. Selbstverständlich hat Ἰακου(μ)βια mit dem biblischen Jakob an und für sich nichts zu tun; es gehört vielmehr nach Ausweis der Reihen Ἰαia Ἰακουβιαὶ Ἰωερβηθ Ἰωπακερβηθ Ἰωβολχοσηθ (Pap.Leid.V), Ἰωερβηθ Ἰωπακερβηθ Ἰωβολχοσηθ Ἰωπομψ Ἰωπαταθναξ Ἰωακουβια (Pap.Mimaut), Ἰωερβηθ Ἰωπακερβηθ Ἰωβολχοσηθ Ἰωπομψ Ἰωσεσενρω Ἰωβιματ Ἰακουμβιαὶ Ἀβερραμενθω (Pap.Osl.)²⁵⁸ zu den mit dem koptischen Element ια, ιω 'Esel' gebildeten magischen Appellativen des Seth.²⁵⁹ Die der Magie eigentümliche willkürliche Assoziation hat hier Nichtzusammengehöriges (Jüdisches und Ägyptisches) absichtsvoll in Beziehung gesetzt. Die Konfrontation der zauberisch mächtigen Götter führt, begünstigt durch die Ausdeutung des Jao-Namens mit Hilfe von kopt. (ε)ιω, (ε)ια 'Esel'(= Seth)²⁶⁰, zur Vermengung im Interesse der Kräftepotenzierung²⁶¹; sie ist im Pap.Lond.121 aus der Doppel-

Aegyptus 32, 1952, 45ff. J. G. Griffiths - A. A. Barb, Journ. Warbg. Inst. 22, 1959, 367 ff. Vgl. Delatte, BCH 37, 276. 38, 189ff. 194. 231f. 234. MB 18, 31.

²⁵⁴ ARW 30, 65ff.

²⁵⁵ Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 1, 107f. G. Nagel, BIFAO 28, 1928, 33ff. A. Blok, Acta Or. 7, 1928, 98. 110. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 171. 703. Ph. Derchain, Rev. Ég. 9, 1952, 36. 37 Anm. 2-4. Delatte - Derchain, Les Intailles Magiques Gréco-Égyptiennes 215ff. (nr. 294). 219. Vgl. Deonna, RBPh 34, 28.

²⁵⁶ Vgl. Peterson, *Εἰς θεός* 305ff. Gudel, Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri 9 u. Anl. 32. 33.

²⁵⁷ Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 1, 108.

²⁵⁸ Delatte, BCH 38, 200. 224. S. Eitrem, Papyri Osloenses 1, 1925, 5. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae 2, 163. 186. Procopé - Walter, ARW 30, 34.

²⁵⁹ Erman, Die ägyptische Religion 249f. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 1, 190. Der Tierkult der alten Ägypter 103. 176. Arch. Or. 3, 135. Procopé-Walter, ARW 30, 53.

²⁶⁰ I. Halévy, Rev. Sem. 11, 1903, 163. Bickermann, MGJ 71, 256. Jacoby, ARW 25, 265. 271f. D. Simonsen, Festschrift H. Cohen, 1912, 298. Vischer, RHR 139, 22. Deonna, RBPh 34, 625.

²⁶¹ Procopé - Walter, ARW 33, 67f.

apostrophe *Ἰαω Πακερβηθ Ἰακουβια Ἰαω Σαβαωθ Ἀδωναι* nebst dem Passus *σπλάγχχνα τοῦ Ἰαω Πακερβηθ ὁ ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης τεταγμένος Ἰακουβια Ἰαιβα Σαβαωθ* ablesbar²⁶². Im zweiten Berliner Papyrus heißt es: *εἰς Μουσέω σὺ ἄρ' ἐφάνης τῇ ἀληθείᾳ Ἰω Ἰωερβηθ Ζας Σαβαωθ* und im großen Pariser Zauberpapyrus: *Ἰωερβηθ Ἰωπακερβηθ Ἰωβολχοσηθ Ἰαωθ Σαβαωθ, καθ' ὅλον κόσμον ἐπικαλοῦμαι σε τὸν μέγαν Τυφῶνα*²⁶³.

Die Zeugnisse für diese magischen Kontaminationen sind zeitlich allesamt nicht vor das 3. bzw. 4. Jh.n. zu setzen²⁶⁴. Dasselbe gilt für die Abbildungen eines onokephalen Dämons(Seth) mit beigeschriebenen Jao-Appellativen in den Papyri oder auf den Gemmen²⁶⁵, soweit sie nicht überhaupt mit Procopé-Walter als Fehldeutungen oder Fälschungen anzusehen sind²⁶⁶. Auch die früher von A. Blanchet als ophitisch-gnostisch betrachteten, neuerdings von Delatte-Derchain wieder besprochenen Steine mit dem eselsköpfigen Gigas anguipes und Jao-Adskript²⁶⁷ gehören diesem Zeitraum an und führen auf ein von magischer Phantasie inspiriertes Konkrement aus ägyptischen und iranisch-orientalischen Anteilen²⁶⁸. Vorbereitet und begünstigt wurden solche seltsamen Produkte durch ein von jüdisch-ägyptischer Religionsmengerei gekennzeichnetes Klima²⁶⁹, für das jedoch in erster Linie nicht die gnostische Mythologie, sondern eine mystisch-esoterische, der Hermetik nahestehende Geheimwissenschaft der ersten nachchristlichen Jahrhunderte verantwortlich ist. Reitzenstein zitiert als Beleg dafür die sogenannten *Πτολεμαϊκαὶ βίβλοι* mit dem alchimistischen 'Wahren Gespräch Sophe (= Cheops) des Ägypters und des Gottes der Hebräer, des Herrn der Mächte Sabaoth' (*λόγος ἀληθὴς Σοφῇ Αἰγυπτίου θεοῦ Ἐβραίων κυρίου τῶν δυνάμεων Σαβαώθ*) und vermerkt in seinem 'Poimandres', daß sich in der *Στήλη τοῦ Ἰέου τοῦ ζωγραφηθέντος*

²⁶² Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* 2, 29 (VII 646ff.).

²⁶³ G. Parthey, *Abh. Ak. Berlin* 1866, 153. Jacoby, *ARW* 25, 276. Vgl. K. Preisendanz, *ARW* 19, 1918, 195. — Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* 1, 178ff. (IV 3261ff.). Vischer, *RHR* 139, 22.

²⁶⁴ Jacoby, *ARW* 25, 277.

²⁶⁵ Delatte, *BCH* 38, 209 u. Abb. 5. Procopé-Walter, *ARW* 30, 44. Vgl. Goodenough, *Jewish Symbols* 2, 245ff.

²⁶⁶ *ARW* 30, 34ff. 40. 45. 49f. 52. 56f. 60ff. Abb. 1-12. Vgl. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 714.

²⁶⁷ Blanchet, *CRAI* 1920, 147ff. Delatte-Derchain, *Les Intailles Magiques Gréco-Égyptiennes* 38f. (nr. 37. 38) u. Abb.

²⁶⁸ G. Daressy, *BIFAO* 13, 1916, 88. *ASAE* 20, 1920, 165f. A. Alföldi, *Jb. Schweiz. Arch. f. Urgesch.* 40, 1949/50, 17ff. Bonner, *Studies in Magical Amulets* 130ff. 132. H. Stern, *Syria* 29, 1952, 156f. A. A. Barb, *Hommages W. Deonna*, 1957, 76ff. Vgl. Vischer, *RHR* 139, 19f. Deonna, *RBPh* 34, 625. Fauth, *KP* 2, 1957, 1317.

²⁶⁹ Vgl. Ménard, *RSR* 42, 30ff.

(Pap. Brit. Mus. 46, 96ff.) der Zauberer mit Mose identifiziert (*Μούσης ὁ προφήτης σου*) und den Seth-Osiris-Onnophris folgendermaßen anruft: 'Das ist dein wahrer Namen, den du den Propheten Israels offenbart hast: Arbathjao, Reibatheleber, Seth, Ablanathanalba... Jao, Sabath, Adonaios, Abrasax'²⁷⁰. Und E. Peterson hat an zwei Passagen des großen Pariser Zauberpapyrus mit mystischen Gebeten an Seth und an Helios-Jao ägyptische und jüdische Parallelen aufgezeigt²⁷¹.

Merkmale einer solchen Vermengung finden wir zum ersten Mal im 2. Jh. n. bei Plutarch (de Is. 31) mit dem Bericht von der sieben Tage währenden Flucht des Seth-Typhon auf dem Esel nach der Schlacht mit den Göttern sowie von der Gründung des jüdischen Staates durch seine Söhne Hierosolymos und Judaïos, die angeblich den Sabbat heiligten und den Eselskult einrichteten²⁷². Unschwer läßt sich dabei die schon von Plutarch selbst als unangemessen gerügte Kombination folgender Züge erkennen: a) die Flucht des (in einen Esel verwandelten) ägyptischen Seth vor seinem siegreichen Gegner Horus²⁷³ bzw. die Flucht des geschlagenen Typhon vor Zeus und den übrigen Olympiern²⁷⁴ und der Auszug Israels (und seines Gottes) aus Ägypten in der Darstellung der ägyptisch-alexandrinischen Geschichtsschreiber²⁷⁵; b) die Beziehung des Seth zum Esel²⁷⁶, Moses als Eselreiter²⁷⁷ und die Ankunft des Messias auf dem Eselsfüllen²⁷⁸; c) die Bedeutung der Siebentagewoche bzw. des Sabbat in der israelitisch-jüdischen Kultgeschichte und die Schlüsselrolle der Siebenzahl bzw. des 'Siebengottes' (Sabaoth-Saturn) in

²⁷⁰ R. Reitzenstein, *Poimandres*, 1904, 184ff. 187. Delatte, *BCH* 38, 196. 199f. *Doresse*, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte* 1, 110 ff.

²⁷¹ *Rev. Bibl.* 55, 1948, 199ff. 214 (= *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, 107ff. 128). Vgl. *Doresse*, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte* 1, 112. — *Preisendanz*, *Papyri Graecae Magicae* 1, 76/77f. 112/113f.

²⁷² Vgl. I. Lévy, *Latomus* 5, 1946, 332.

²⁷³ Hopfner, *Der Tierkult der alten Ägypter* 103.

²⁷⁴ *Apollod.* 1, 40ff. H. J. Rose, *Griechische Mythologie*, 1969³, 58f.

²⁷⁵ Vgl. die diesbezüglichen Darstellungen bei Manetho, Chairemon und Lysimachos von Alexandria (*Jos. c. Ap.* 1, 26. 32. 34). Th. Hopfner, *Plutarch Über Isis und Osiris* 2, 1941, 144f.

²⁷⁶ Hopfner, *Plutarch Über Isis und Osiris* 2, 138f. 143. 218f. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 172. Deonna, *RBPh* 34, 648ff. B. H. Stricker, *OMRO* 46, 1965, 62ff. H. O. Thompson, *Mekal. The God of Beth Shan*, 1970, 137ff.

²⁷⁷ *Diod.* 34, 1 (= Poseid. fr. 109 Jac.). Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 1, 107f. Vgl. *Exod.* 4, 20. Deonna, *RBPh* 34, 352. — Zu Moses als Prototyp des Messias R. Bloch, *Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition*, in: *Moses in Schrift und Überlieferung*, 1963, 152ff. 161.

²⁷⁸ *Sach.* 9, 9. Jacoby, *ARW* 25, 276. H. Riesenfeld, *Jesus Transfiguré*, 1947, 96. S. Mowinkel, *He That Cometh*, 1958, 176. 336.

der hellenistischen Astromagie²⁷⁹; d) das periodische Einwirken von lokalen kanaanäischen Baal-Kulten auf die israelitische Religion und die Durchdringung des ägyptischen Seth(Sutech) als des 'Herrn der Fremdländer' mit dem westsemitischen Wettergott (Hadad-Tešub) seit der Hyksoszeit²⁸⁰; e) die sakrale Sonderstellung des Esels als Leit- und Helfertier in den Wanderungs- und Siedlungssagen der israelitischen Stämme²⁸¹.

Von dem Auszug der Iudaei unter Führung des Hierosolymus und des Iudaeus, den Eponymen von Jerusalem und Juda, aus Ägypten 'unter der Regierung der Königin Isis' weiß Tacitus (hist. 5,2); er kennt ferner den — vielleicht an dem Opfertabu für den Esel (Exod.13,13f.) ansetzenden — Legendenzug von Moses und der rettenden, wasserweisenden Eselherde im Zusammenhang mit der Siebentagewoche²⁸²; doch fehlt jeder Hinweis auf eine genealogische oder anderweitige Verbindung mit Seth, obwohl feststeht, daß die gräkoägyptische Magie auch gerade bei diesem den Wasserbezug berücksichtigt hat: auf einer Phylakteriengemme der Sammlung E. Odgers, Oxford schaut er als eselsköpfiger Theos Ephydrias aus einem Wasserkrug, daneben befindet sich u.a. eine Zickzacklinie, das Hieroglyphenzeichen für Wasser²⁸³.

Somit ist eine zunächst isoliert verlaufende Linie der Vergesellschaftung des Seth, des Herrn der Wüste und der in ihr lebenden Nomaden, mit dem dämonischen Wildesel²⁸⁴ und der allmählichen Depotenzierung und Degradierung des einst mächtigen und gefürchteten Gottes im Verein mit der Verachtung seines Tieres²⁸⁵ einmal von der synkretistischen Magie gewissermaßen positiv umgekehrt worden, indem sie sich seiner unheimlichen Kräfte für ihre gewaltsamen Zwecke zu bedienen sucht²⁸⁶ und auch die Teile seines

²⁷⁹ O. Weinreich, *Triskaidekadische Studien* (RVV 16, 1), 1916, 91ff. Procopé-Walter, ARW 30, 35f.

²⁸⁰ Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* 469. 690. Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln* 89 Hopfner, *Plutarch Über Isis und Osiris* 2, 145. Te Velde, *Seth, The God of Confusion* 109ff. Vgl. Roesch, *Caput Asinum* 538. Stricker, OMRO 46, 70ff. 48, 1967, 23ff.

²⁸¹ H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, 1917, 32f. Bickermann, MGJ 71, 257. Nielsen, *Ass and Ox in the Old Testament* 263ff.

²⁸² Vischer, RHR 139, 17f. Deonna, RBPh 34, 363.

²⁸³ Wünsch, ARW 12, 1909, 23f. *Sethianische Verfluchungstafeln* 86ff.

²⁸⁴ W. Helck, *Anthropos* 49, 1954, 971. E. Edel, ZÄS 81, 1956, 10f. J. F. Borghouts, OMRO 51, 1970, 144f. Vgl. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 171. Te Velde, *Seth, God of Confusion* 7ff. 14.

²⁸⁵ Plut. Is. 30. 33. 45. Sept. sap. conv. 5. Aelian. nat. an. 10, 28. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 171f. 702ff.

²⁸⁶ Lexa, *La Magie dans l'Égypte Ancienne* 2, 18. 41. 63. Hopfner, Arch. Or. 3, 131ff. 137. 7, 1935, 100f. Borghouts, OMRO 51, 28. Vgl. F. Ll. Griffith-H. Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, 1904, 144ff. Eitrem, *Papyri Osloenses* 1, 51.

Trabanten, des Esels, als Zaubermittel verwendet²⁸⁷, Die Aufhöhung des Seth-Typhon zum Kosmokrator der Finsternis gipfelt — gemäß der magischen *Coincidentia oppositorum* — in seiner Vermischung mit dem solaren Pantheos Jao²⁸⁸. Daneben aber wirkt die Diabolisierung des Seth auf einem anderen Wege in die hellenistische Spätzeit hinein: Auf ägyptischen Denkmälern der Perser- und Ptolemäerzeit erscheint er in Gestalt eines kleinen eselsköpfigen Wesens als Gefangener des Horus oder der Sachmet ob seiner Bosheit gefesselt, geschlagen oder an einen Pfahl gebunden und von Messern durchbohrt²⁸⁹. Den Nachhall dieser Szene bewahren der Graffito vom römischen Palatin mit dem sogenannten Spottkruzifix²⁹⁰ und ein weiterer onokephaler Cruzifixus mit einem Affen am Fuße des Kreuzes auf dem Amulett von Montagnana²⁹¹. Das Abbild des an das Marterholz gehefteten und somit entmachteten Teufels als Nachfahren Seths in der Ära des Christentums²⁹² kann selbstverständlich einer polemischen Umdeutung im antichristlichen Sinne unterlegen haben²⁹³ und sich damit unter die Zeugnisse für den Vorwurf angeblicher Onolatry gegenüber den Christiani²⁹⁴ einreihen lassen. Allerdings dürfte das auslösende Moment für diesen Vorwurf nicht in solchen ikonographischen Spielereien zu suchen sein, sondern auf eine absichtliche oder unabsichtliche Verwechslung der Christen mit christlich aufgemachten gnostischen Kultverbänden, bei denen der Eselsarchont eine Rolle spielte, zurückgehen²⁹⁵. Da die seinerzeit von Wuensch und S. Reinach postulierten

²⁸⁷ Erman, *Die ägyptische Religion* 229. Eitrem, *Papyri Osloenses* 1, 50f. Lexa, *La Magie dans l'Égypte Ancienne* 1, 1925, 140. 146. S. Strelcyn, *Prières Magiques Éthiopiennes pour delier les Charmes* (Roznik Oriental. 18), 1955, 34/35. Vgl. Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 1, 107f. 109. Arch. Or. 3, 136. 138.

²⁸⁸ Wüensch, *Sethianische Verfluchungstafeln* 90ff. Eitrem, *Papyri Osloenses* 1, 5. 7. 37f. Tf. I. III. K. Preisendanz, *Akephalos* (AO Bh. 8), 1926, 17ff. Procopé-Walter, *ARW* 30, 46ff. Abb. 9.

²⁸⁹ E. A. W. Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection* 1, 1911, 48 u. Abb. Blok, *Acta Or.* 7, 97ff. 105 Tf. I. II. Procopé-Walter, *ARW* 30, 54f. u. Abb. 13. 14. M. Guentsch-Ogloueff, *BIFAO* 40, 1941, 127ff. u. Abb.

²⁹⁰ C. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Epigraphik*, 1917, 301 Abb. 198. Wiedemann, *BJ* 79, 221f. Bickermann, *MGJ* 71, 258.

²⁹¹ S. Bettini, *Nuovo Didask.* 1, 1947, 60ff. Vischer, *RHR* 139, 27f. Abb. 4.

²⁹² J. Cibulka, *Strena Buliciana*, 1924, 729f. Vischer, *RHR* 139, 29f. Stricker, *OMRO* 46, 58f. — Vgl. *Physiol.* 45. O. Seel, *Der Physiologus*, 1960, 43. 92 Anm. 190 (der Teufel mit dem nachts schreienden Wildesel (*Onagros*) identifiziert).

²⁹³ M. Sulzberger, *Byzantion* 2, 1925, 388ff. Vgl. Ph. Bruneau, *BCH* 86, 1962, 219.

²⁹⁴ Min. Fel. Oct. 9, 3.4. Tert. ad nat. 1, 14. ap. 16. Roesch, *Caput Asinum* 531. P. de Labriolle, *La Réaction Païenne*, 1934, 193ff. J. Moreau, *AIPhO* 13, 1953, 429f. R. Verdère, *NClío* 6, 1954, 322ff. Deonna, *RBPh* 34, 627. J. G. Preaux, *Hommages L. Herrmann*, 1960, 639ff. Vischer, *RHR* 139, 32f. Stricker, *OMRO* 46, 55f.

²⁹⁵ Wiedemann, *BJ* 79, 222.

gnostischen Seth-Typhon-Verehrer²⁹⁶ nicht nachzuweisen sind²⁹⁷, bleibt es übrig, an die ophitisch-phibionitischen Gruppen zu denken²⁹⁸. Wenn laut Sixtus Senensis der ägyptische Bischof Serapion von Thmuis in seiner Streitschrift gegen die Manichäer behauptete, die oben erwähnte phibionitische Schrift *Γέννα Μαρίας* habe den Anlaß zu den heidnischen Verleumdungen von den eselanbetenden Christiani geliefert und dazu die Zacharias-Episode ausführlich zitiert²⁹⁹, so ist die Vermutung erlaubt, daß der onomorphe Sabaoth dieser Episode von der gnostischen Legende in einen genealogischen Bezug gesetzt war zu jener 'Nachkommenschaft der Maria', die auf gewissen christianisierenden gnostischen Amuletten als Junges einer säugenden Eselin mit der Beischrift IH(S)V(S) XP(I)S(TOS)) DEI FILIUS dargestellt wurde³⁰⁰. Von daher wird auch der Versuch von Vischer und Stricker, 'Ονοκοίτης bei Tertullian als 'Eselsproß' zu übersetzen³⁰¹, gerechtfertigt.

Freilich wird man über diesen speziellen Anlaß hinaus den Effekt der antisemitisch orientierten Schilderung jüdischer Religion bei den hellenistischen Historikern seit Apollonias Molon, Mnaseas von Patara, Apion und Damokritos³⁰² nicht unterschätzen. Tertullian legt ja bekanntlich apol. 16 dem Tacitus zur Last, daß er mit seinem Judenexkurs gleichsam das römische Echo des alexandrinischen Antisemitismus geliefert und damit den Heiden die Handhabe geboten habe, die Christen mit den Juden hinsichtlich des Eselskults zu identifizieren, nach der Formulierung des Sixtus Senensis : inde praesumptum a gentibus Christianos, ut Iudaicae religionis propinquos, asinum pro deo venerari³⁰³. Gleichwohl wird genau genommen weder bei Tacitus noch bei seinen griechischen Vorgängern etwas über einen onomorphen Gott der Juden oder Christen ausgesagt, sondern lediglich vom Vorhandensein eines goldenen Esels oder Eselskopfes bzw. der Statue eines

²⁹⁶ Wuensch, Sethianische Verfluchungstafeln 111f. Reinach, Cults, Myths et Religions 1, 345f.

²⁹⁷ Vgl. de Labriolle, La Réaction Paienne 199.

²⁹⁸ Wiedemann, BJ 79, 221. Vgl. Vischer, RHR 139, 33.

²⁹⁹ Sixtus Senensis, Bibliotheca Sacra (ed. J. Hay) 2, 1626, 105f. Vgl. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen 34f.

³⁰⁰ Blanchet, CRAI 1920, 154f. A. Alföldi, Schweiz. Münzbl. 2, 1951, 66. Vgl. Wiedemann, BJ 79, 222. C. Cecchelli, Mater Christi, 1946, 155ff.

³⁰¹ Vischer, RHR 139, 33. Stricker, OMRÖ 46, 57. — Andere Deutungen verzeichnet I. Opelt, RAC 6, 1966, 592f.

³⁰² Roesch, Caput Asinum 523ff. Bickermann, MGJ 71, 259ff. Halévy, Rev. Sem. 11, 154ff. de Labriolle, La Réaction Paienne 194. Vischer, RHR 139, 14f. Deonna, RBPh 34, 623f. Stricker, OMRÖ 46, 52ff. Vgl. Simon, Verus Israel 248ff. — Die Texte gesammelt bei Th. Reinach, Textes d'Auteurs Grecs et Romains relatifs au Judaïsme, 1895.

³⁰³ Sixtus Senensis, Bibliotheca Sacra 2, 106. — Zum Judenexkurs des Tacitus H.J. Leon, The Jews of Ancient Rome, 1960, 39f. Vgl. ferner L. Herrmann, Chrestos, 1970, 85.

Eselreiters im Tempel von Jerusalem berichtet ³⁰⁴. Verfälschung, Mißdeutung und Verwechslung darf man hier gewiß argwöhnen³⁰⁵, nicht aber eine aus der Luft gegriffene Erfindung; denn der Eselreiter und der goldene Eselskopf (ursprünglich vielleicht ein sakrales Wassergefäß mit Symbolbezug auf die aquatische Natur des Esels³⁰⁶, jedenfalls kein Idol, da angeblich im Tresorraum des Tempels deponiert³⁰⁷) entspringen doch Reminiszenzen an eine geschichtliche Frühphase Israels beim Übergang vom Nomadenstatus der Hebräer zur sesshaften Bodenkultur im kanaanäischen Raum, die nach den Zeugnissen des Alten Testaments³⁰⁸ dem Esel als kriegstüchtigem Reittier und Vorgänger des Pferdes³⁰⁹ für die von inneren und äußeren Kämpfen erfüllte Richter- und Königszeit mehr als nur die profane Aufgabe des Lastträgers einräumte. Salomons Maultierritt zur Königssalbung in Gihon (1. Reg. 1,33f.) gehört beispielshalber hinsichtlich der charismatischen Verrichtungen des Herrschers der gleichen Kategorie an wie der sakrale Fruchtbarkeitsumritt des Königs Danel von Harnem auf dem Esel nach der Schilderung der Ras Šamra-Texte³¹⁰. Der prophetisch verkündete Einzug des Messias (Sach. 9,9) wurde unter seinem soteriologischen Aspekt von den rabbinischen Autoritäten reinterpretiert³¹¹ und praktisch verwirklicht mit der Ankunft Jesu von Nazareth in Jerusalem auf dem Rücken eines Eselsfüllens (Matth. 21,5ff.)³¹², während das Motiv von Ochs und Esel an der Krippe von Nazareth die Stelle Jes. 1,3 im Sinne der animalischen Repräsentanten bäuerlicher und nomadischer Kultur als Diener des neuen Königs

³⁰⁴ Vgl. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen 35f.

³⁰⁵ Roesch, Caput Asinum 536. 539f. N. Walker, ZAW 75, 1963, 225ff.

³⁰⁶ de Mely, CRAI 1908, 88ff. u. Abb. Cook, JHS 14, 99 (Anm. 108). 110. Deonna, RBPh 34, 40f. Vgl. Bickermann, MGJ 71, 258 Anm. 1. P. Marconi, Boll. Arte 25, 1931/32, 64ff. u. Abb. 5-7 (dionys. Kantharoi mit Eselskopf).

³⁰⁷ Vgl. Halévy, Rev. Sem. 11, 156.

³⁰⁸ Ind. 10, 3f. 12, 13f. 15, 15ff. 1. Sam. 9, 3ff. 2, Sam. 18, 9. — Gen. 49, 14. Exod. 4, 20. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 1906, 459. 481. 484. Deonna, RBPh 34, 362f. Vgl. J. Maier, Geschichte der jüdischen Religion, 1972, 117. 120.

³⁰⁹ Vgl. H. Adolf, Speculum 25, 1950, 51. Nielsen, Ass and Ox in the Old Testament 270ff.

³¹⁰ U. Cassuto, Orientalia 8, 1939, 238ff. H. Gese, Die Religionen Altsyriens, 1970, 89.

³¹¹ Talmud Babli, Berak. 56b. 57a. Sanh. 98a.b. Goldschmidt, Der babylonische Talmud 1, 1898, 207. 7, 1903, 427. Midr. Beresch. R. 99. A. Wuensche, Bibliotheca Rabbinica, 1880, 498. Pirque R. Eliezer 32. H. L. Strack-P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 4, 1928, 786. J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, 1904, 45f. H. W. Kuhn, ZNW 50, 1959, 88ff.

³¹² Vischer, RHR 139, 31f. J. Carcopino, De Pythagore aux Apotres, 1956, 169. Deonna, RBPh 34, 364. Kuhn, ZNW 50, 82ff. 88. S. G. F. Brandon, Jesus and the Zealots, 1967, 349f. u. Anm. 2. Vgl. W. Staerk, Soter 1, 1933, 15 Anm. 2. J. Brierre-Narbonne, Les Prophètes Messianiques, 1933, 70. J. Bonsirven, Le Judaïsme Palestinien au Temps de Jésus Christ 1, 1934, 406.

von Juda legendenhaft ausgewertet³¹³. Natürlich handelt es sich hier nicht um einen Tierkult irgendwelcher Art, aber wie die Eselsymbolik weitergewirkt hat, gerade auch auf dem Gebiet der außerkanonischen christlichen Literatur, ersieht man aus den diesbezüglichen Legenden des Pseudevangelium Matthaei³¹⁴, der apokryphen Infantia Christi³¹⁵, der gnostischen Thomasakten³¹⁶ und der Märtyrervita von Cantius, Cantianus und Cantianilla³¹⁷. Darin mag eine indirekte Stütze für die Annahme liegen, daß die Fabeleien heidnischer Schriftsteller von einem jüdisch-christlichen Eselskult nicht allein, wie zuerst W. Pleyte und nach ihm M.Th. de Liagre Böhl behauptete³¹⁸, auf die Verwechslung der Juden mit den Hyksos und ihres Gottes mit dem Seth-Baal von Avaris zurückzuführen sind, sondern vor dem Hintergrund einer bis zur historischen Frühzeit verfolgbaren Sonderstellung des Esels in der semitischen Kultur und Folklore³¹⁹ gesehen werden müssen, woher ja letztlich auch die gnostischen Dämonen Onoel, Eloaios und Sabaoth ihre physiognomische Eigenart bezogen haben³²⁰. Somit würde die Feststellung von A. Jacoby, daß der onomorphe Jao seine eigene, vom ägyptischen Seth unabhängige Geschichte habe³²¹, sich von der hier eröffneten Seite der Betrachtung her bestätigt finden.

³¹³ R. Grousset, *Mél. Arch. et Hist.* 4, 1884, 334ff. J. Ziegler, *Münch. Theol. Ztschr.* 3, 1952, 385ff.

³¹⁴ Ev. Ps. Matth. 14. Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* 1, 306.

³¹⁵ L. Herrmann, *Latomus* 12, 1953, 191.

³¹⁶ *Acta Thom.* 39ff. 68ff. 74ff. Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* 2, 325. 336ff. Vischer, *RHR* 139, 34.

³¹⁷ A. B. C. Dunbar, *Dictionary of Saintly Woman* 1, 1904, 145. Krappe, *CPh* 42, 234. Deonna, *RBPh* 34, 653.

³¹⁸ W. Pleyte, *La Religion des Pré-Israelites*, 1862, 143ff. 151 f. F.M. Th. de Liagre Böhl, *ThT* 48, 1914, 371ff. 473ff. = *Opera Minora*, 1953, 101ff. 123ff. — Vgl. Bickermann, *MGJ* 71, 256 (gegen Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* 2, 1922, 33. und W. Bousset - H. Greßmann, *Die Religion des Judentums*, 1926, 76 Anm. 1).

³¹⁹ P. Haupt, *ZDMG* 69, 1915, 168ff. Halévy, *Rev. Sem.* 11, 156f. 159ff. Schiffer, *REA* 21, 237ff. Büchler, *ZAW* 22, 225f. Krappe, *CPh* 42, 232f. Vischer *RHR* 139, 17. Deonna, *RBPh* 34, 626ff. — Vgl. Talmud Babli, Sabb. 112b. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud* 1, 588. Midr. Tehill. 105, 11. 114, 1. W.G. Braude, *The Midrash on Psalms* 2 (*Yale Judaica Series* 13), 1959, 185. 214. Stricker, *OMRO* 46, 54f. 60ff.

³²⁰ Vgl. Roesch, *Caput Asininum* 532.

³²¹ *ARW* 25, 271.

Der melodische Rhythmus in der Kulldichtung

des syro-aramäischen Sprachraumes
(von Phönizien bis Chaldäa und Malabar)

von

Michael Breydy

Wer sich in einer Kultur oder in einer bestimmten Kategorienwelt zurechtgefunden und eingewöhnt hat, ist zunächst — bewusst oder in gegebenen Einzelfragen oft unbewusst — einer anderen Kultur oder Weltanschauung gegenüber erst recht behindert und mindestens desorientiert.

Dies gilt im allgemeinen. Es sei denn, man ist selbst in einer synkretistischen Umwelt geboren und gross geworden, wie das der Fall ist für alle ethnologisch verwandten Völker des Nahen Ostens, von deren Kulturen Goethe in seinem »Westöstlichen Diwan« folgendes klargestellt hat :

»Wollen wir an diesen Produktionen der herrlichsten Geister teilnehmen, so müssen wir uns *orientalisieren*; der Orient wird nicht zu uns herüberkommen.«

Damit war aber nicht das reine »Wortverständnis« der geheimnisvollen semitischen Kunstsprachen gemeint, sondern vor allem ein Näherrücken an den orientalischen Geist. Die europäische und die westlich ausgebildete Forschung, von den eigenen Dichtungskriterien ausgehend, bewegte sich tatsächlich im Rahmen des reinen »Wortverständnisses«, bzw. der buchstäblichen Wortbildung, und maß jede Art von orientalischer Dichtung nach reiner Silbenzahl oder auch nach Hebungen und Senkungen. Beide Versmaße überschritten nicht die Grenzen des Vortragsrhythmus oder der hypothetischen bzw. frei erfundenen Aussprache der altsemitischen Texte! Hinzuzurechnen ist noch die völlig unterlassene Unterscheidung zwischen *Kulldichtung* und *Kulturdichtung*.

Unter *Kulldichtung* verstehe ich alle Arten von Dichtung, die aus dem religiösen Empfinden bei den Phöniziern, Aramäern, Hebräern und Altarabern entsprungen sind. Wenn ausserhalb des Kultgebietes nachahmende profane Dichtungen bei ihnen allen auch stattgefunden haben, so ändert das nichts an dieser historisch festgestellten objektiven Unterscheidung, da jene Dichtung sich auch der kultischen Weise unterordnen lassen müsste.

Die *Kulturdichtung* sehe ich im Rahmen einer »säkularisierten« Wissenschaft und Rhetorik, die aus rein philosophisch-mathematischen Über-

legungen, »zivilistische« (= bürgerlich-anthropologische) Gedanken und Gefühle im metrisch verfassten Versen bildete.

Dies geschah meiner Meinung nach erst unter dem hellenistischen Einfluss durch arabische Bearbeitung der aus dem Griechischen ins Syrische übersetzten Poetikprinzipien, d.h. vom VI. bis ins X. Jahrhundert unserer Ära, da wir solche Kulturdichtungen in der arabischen Literatur schon im VI. Jahrhundert feststellen, während die ersten Spuren in syro-aramäischer Sprache uns erst in der sogenannten »Dekadenzepoche« erscheinen, als die syrisch sprechenden Völker die Poetik der arabischen Besatzungsmacht imitieren wollten, und die audio-oralen Kriterien ihrer kultischen Dichtung in Vergessenheit gerieten.

Dasselbe, *servatis servandis*, gilt für das Hebräische, während das Kanaän-phonikische in der erreichten Kultdichtungsphase erstarrend aus den lebendigen Sprachen verschwand.

I. Grundprinzip des melodischen Rhythmus in der Kultdichtung

Fast vierhundert Jahre sind inzwischen vergangen, seitdem ein gelehrter Maronit, Georg Amira, den Schlüssel zum Verständnis der syro-aramäischen Kultdichtung an die abendländischen Forscher geliefert hatte, als er folgendes in seiner »*Grammaticae linguae chaldaicae sive syriacae*« mitteilte :

»Non solum haec duo carminum genera (= Yakuboito et Aphremoyto) sed quaecumque alia, quae apud Syros reperiuntur, condere quis potest, si eorumdem canendorum rationem sciat. quam quidem sicut scriptis commode his docere non possumus : sic voce quilibet qui eam teneat, facili negotio, exiguoque admodum temporis spatio studiosos edocere potest.

Quare in his, et aliis similibus, quae *melius voce*, quam scriptis intelliguntur, studiosos ad Syros consulendos remittimus, et praesertim ... collegii Maronitarum Romae alumnos, quorum Christiana haec lingua, et propria est et patria.«¹

Trotzdem sind wir noch nicht in der Lage, mit Zuverlässigkeit sagen zu können, daß dieser ängstliche Schlüssel jemals richtig begriffen und verwendet worden ist, zumal kaum ein Forscher Europas sich auf den Rat Amiras eingelassen hat und sich *voce melius quam scriptis* von den *Syros consulendos* belehren liess.

Selbst die Maroniten, die Ende des XIX. Jahrhunderts Neues darüber

¹ Vgl. *Georgii Amirae Syri Edeniensis e Libano Grammaticae linguae chaldaicae sive syriacae*, Romae in Typographia linguarum externarum, apud Jacobum Lunam (= Helal) MDXCVI, 472-473.

verfasst haben, und sogar unsere zeitgenössischen Orthodoxen Syrer², wussten kaum von diesem Rat, oder nahmen von ihm Nutzen. Unter der überwältigenden Welle des Arabismus einerseits und des byzantinisierten Orientalismus andererseits suchten sie die syrischen Metriknormen überall, nur nicht bei den Syrern selbst, weder *voce* noch *scriptis*! Sie hielten sich also an weitgehende metrische Erklärungen, die den geläufigen Poetik- und Grammatiklehren entsprachen.

Allein, mitten in der orientalischen Überlieferung, dem Rat Amiras folgend und der Bitte seiner jungen Kleriker nachgebend, versuchte der Patriarch Duwayhy um die Wende des XVII. Jahrhunderts den verschiedenen Musterstrophen einen methodologischen Grund zu verschaffen. In einem Werk über »die syrischen Tonalitäten«, stellte er die bis heutzutage vollkommenste Sammlung aller Risch-Qole zusammen, nach ihren melodischen Rhythmen geordnet. Es ist der einzige gelungene Versuch, die Rhythmik der syrischen Kulldichtung didaktisch klarzulegen. Leider blieb es dabei, und das Original seiner Handschrift, wohl nach Rom zur Ausgabe geschickt, wurde nicht publiziert; es bekam aber in den maronitischen Kulturzentren mehrfache Transkriptionen.³

Einundhalb Jahrhundert danach machte Pius Zingerle die europäischen Forscher über das Metrum der semitischen Kultsprachen, auf die Notwendigkeit einer Rückfrage bei den Einheimischen selbst, aufmerksam. Zwölf Jahre bevor er das Werk von Patriarch Duwayhy in Rom entdeckte, — im Jahre 1862 — beklagte er sich über die damalige Forschungslage wie folgt :

»Hätten wir das eine oder andere Werk von Syrern selbst über ihre

² Mar Philoxenos Yuhanan Daulbani, Phoetuta = edit. Chorepisc. Barsum Yusef Ayub, Aleppo, 1970, 6 et 9.

— item; Gabriel Cardahi, Liber Thesauri, De arte poetica Syrorum necnon de eorum poetarum vitis et carminibus, Romae. Typis S.C. de Propaganda Fide, 1875.

— idem : *Al-Manahig* fil-Nahwi wal-Ma'ani 'ind al-Syrian. Romae, 1903.

— idem : *Al-Ihtam fi Sarf al-Surrianiat*... Romae, 1880.

Vorbehalte über Angaben, Datierungen und kritischen Wiedergabe der syrischen Fragmente bei Cardahi, macht A. Rücker, in : Die liturgische Poesie der Ostsyrer, in Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft, Köln 1914, 69-70.

³ Eine unvollkommene Kopie des Werkes Duwayhys wurde neulich in Junieh-Libanon 1939 von P. Ashqar veröffentlicht im Anschluß an seine »Mélodies Liturgiques Syro-Maronites« 135 bis 228. Der Vatic. Syr. 441 ist nicht das Original, und nach meiner Feststellung enthält er verschiedene Textkorruptionen. Viele andere Kopien sind im Libanon bekannt. Ich konnte selbst einige zum Vergleich heranziehen, insbesondere das Msc. Arab. 1351 der Bibliothèque Orientale, Univ. St. Joseph, Beirut, die nicht numerierte Kopie des Klosters Mar Chaya in Brummana, die Kopie von Ashqut, damals Nr. 42 (vom Jahre 1717), siehe Al-Mashriq, 1927, 919. Viele Kopien sind auch in Aleppo erwähnt worden.

Metrik, ließe sich freilich weniger mangelhaft und glücklicher darüber schreiben«.⁴

Diese Bemerkung — aber auch die bedeutenden Veröffentlichungen Zingerles auf diesem Gebiet — blieben leider unberücksichtigt, und man forschte weiter über einzelne Texte der syrischen Dichtungsliteratur, die von sich »keinen Ton« hören liessen, weil sie ja von ihrem lebendigen, kultischen Gesangsraum abgeschnitten waren!

Gustav Hölscher, der noch 1932 (*Syrische Verskunst*, Leipziger semitist. Studien Band V) von rationalem (!) Rhythmus der Musik, und irrationalen (?) Rhythmus der Sprechdichtung redet, hat viele grundsätzliche Fehler gegen den Geist der orientalischen Kultdichtung begangen, nicht zuletzt, indem er den Gesangsrythmus von den zwei anderen (dem rein musikalischen und dem Vortrags-bezw. Sprachrhythmus) nicht zu unterscheiden vermochte, weil er alles in der Perspektive der reinen Kulturdichtung der arabischen Metrik sah⁵.

Von ethnologischer Musikwissenschaft und Forschung scheint Hölscher jedenfalls nichts gehört zu haben⁶.

In jüngster Zeit haben F. Altheim und R. Stiehl diese Ansichten von G. Hölscher immer weiter wiederholt, ohne dabei zu merken, daß sie sich in der bequemen Einbegrenzung einer doch widersprechenden *Kulturdichtung* gefangen halten⁷.

Es überrascht mich jedoch, mit welcher Leichtfertigkeit man durch die Feststellung von Siebensilbern zu der Schlussfolgerung kommen kann, daß die Inschrift von Mc'het'a durchgehend metrisch verfasst sei. Man rechnet nach »Hebungen«, als ob man schon durch die Silbenzählung der entzifferten Worte auch ihre Verwendungsart bzw. ihre Dichtungs- und Gesangsart ermittelt hätte. Ausgerechnet in einem Zeitalter, wo jede Dichtung, wenn

⁴ Vgl. Pius Zingerle, Über das gemischte Metrum in syrischen Gedichten, in *Zeitschr. f. die Kunde des Morgenlandes*, Bonn, VII Band (1850) 2.

Einen ausführlichen Bericht über die »Mensura Carminum« von Duwayhy erstattete Zingerle im Jahre 1863 in seinen »Beiträgen zur syrischen Literatur aus Rom«. Siehe *Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft* 17 (1863) 687-690.

Eine kritische Ausgabe dieses einzigartigen Werkes des Aldoensis benötigen wir dringend, um eine umfassende Lehre der syrischen Kultdichtung vor Augen zu haben.

⁵ Vgl. darüber seinen Art. »Arabische Metrik« in der *Zeitschr. Deutsch. Morg. Gesellschaft* 74 (1920) 364-366 f. Dazu noch G. Bergsträsser in »*Orientalische Literatur-Zeitung*« 1933, Nr. 12 Spalte 748-754.

⁶ Vgl. zum Beispiel E. V. Hornbostel, *Melodie und Skala*, Jahrbuch der Musikbibliothek Peters, Leipzig 19 (1913) 11-23. Von demselben siehe auch: Über ein akustisches Kriterium der Kulturzusammenhänge, in *Zeitschr. f. Ethnologie* 3-4 (1911) 601-615.

⁷ Vgl. *Die Araber in der alten Welt*, Band I Berlin (1964) 621 f. und Band III (1966) 114 Nota 10 im Vergleich mit III, 107, 102 und 113.

nicht schon jede Schrift, in einer kulldichterischen Phraseologie niedergeschrieben war!⁸

Ganz anders, und viel mehr überzeugend, klingen folgende analytische Untersuchungen von A. Baumstark über die Kirchenpoesie des christlichen Orients :

»Gesanglicher Vortrag ist nicht nur ihre Bestimmung, sondern ihr Wesen. Eine bestimmte Vortragsweise hat jeweils eine bestimmte literarische Gattung erzeugt.

Diese Poesie ist nicht sowohl für, als vielmehr durch den wirklichen Gesang geschaffen, während die lyrische Schöpfung des modernen Dichters günstigsten Falles in der Sphäre wirklichen Gesanges sich ein Bürgerrecht erst erwirbt.

Die entscheidenden Modalitäten altkirchlichen gottesdienstlichen Gesanges haben sich aber am Psalter (— ich würde heute lieber sagen am Mizmor —) ausgebildet. Sodann hat nachweislich die Art des Vortrags bestimmter Texte im Laufe der Jahrhunderte sich verändert ...

Wie weit sich derartige Veränderungen aber erstrecken, und was in jedem einzelnen Falle einer als sekundär erkennbaren gegenüber die ursprüngliche Weise gewesen ist, das wird sich vielfach vorerst noch kaum bestimmen lassen⁹.

Eine wirklich erschöpfende, von ihrer in den verschiedenen Modalitäten der Psalmodie begründeten Vortragsweise ausgehende Formen- geschichte der orientalischen Kirchendichtung ist mithin zur Stunde zweifelsohne noch unmöglich¹⁰.

⁸ Vgl. Altheim-Stiehl, op. cit. Band I 627 und 621.

idem : Geschichte der Hunnen, Band 4 (1962) 20 f. Diesbezüglich siehe aber auch op. meum, *Le concept du sacerdoce à la lumière des textes patristiques et liturgiques des Syro-Maronites*, Beyrouth (1964) 40-42 Vgl. mit besonderer Aufmerksamkeit das Zitat A. Jirku, *Die Welt der Bibel*, Stuttgart (1957) 21-25 : »Man hat seit langem erkannt, daß hier die palästinisch-syrischen Schreiber (der Briefe von Tell El Amarna) Fragmente kanaanäischer Psalmen auf den König von Ägypten anwenden... Wir zitieren aus den in El-Amarna gefundenen Briefen noch folgende Stellen aus kanaanäischen Psalmen, die auf die Könige von Ägypten übertragen wurden...«

Vgl. auch F.M.Th. de Liagre-Böhl, *Hymnisches und Rhythmisches in den Amarna-Briefen aus Kanaan*, Opera Minora 1953, 375-379 : »Daß diese Sitte von Übertragungen aus dem Kult; zum Kulturgebiet nun nicht allein auf die Epoche des Abdi-Chepa zu beschränken ist, weiss jeder, der sich mit den Bauinschriften (Gräber, Kirchen, Tempel und Paläste) im Nahen Osten vertraut gemacht hat.

⁹ Diese Behauptung ist heute überholt. In meiner neuen Ausgabe des *Breviarium diurnale* der Syro-Maroniten, (Kult, Dichtung und Musik im Wochenbrevier der Syro-Maroniten, Kobayath-Libanon Band II (1971), habe ich weitgehend bewiesen, daß der melodische Rhythmus das geeignetste Berichtigungsmittel für alle poetischen Texte ist.

¹⁰ Vielleicht weil Baumstark damals das Werk von Duwayhy nicht kannte und nicht zu würdigen wusste.

Aber die Grund- und Richtlinien einer solchen Geschichte lassen sich bieten, in dessen oft noch leeres Rahmenwerk als Füllung die künftigen Forschungsergebnisse einer auf Schritt und Tritt noch notwendigen liturgiegeschichtlichen und liturgievergleichenden Spezialarbeit einzufüllen sein werden.«¹¹

Die Ergebnisse meiner langjährigen Erforschung der literarischen Quellen sowie deren überlieferten Melodien könnte ich wie folgt kurz zusammenfassen :

In den kultischen Gesangstexten der syro-aramäischen Kirchen gibt es eine Mehrzahl, die im engeren Zusammenhang mit einem bestimmten musikalischen Rhythmus verfasst sind, den man »Mustermelodie« nennen kann.

Diese Mustermelodie, in Ermangelung von Notationsschriften, wird in einer Musterstrophe inkorporiert, die man Rischqolo zu nennen pflegt. Eine ähnliche Benennung — obwohl ohne praktische Verwendung — findet man in den historischen Büchern der arabischen Poetik unter dem Namen »*Arus el-Shi'r*«. Theoretisch läßt sich die Musterstrophe durch silbenzählende Metrik teilweise erklären, (aber nur für Abendländer als Annäherungsversuch zu der Terminologie ihrer Poetik); denn nicht allein die Silbenzahl bestimmt die Bauart eines Baitho in zwei, drei, vier und fünf Stichoi, sondern die Länge des Melos, auf dem diese Stichoi in einem ununterbrochenen Atemzug gesungen werden müssen.

Dementsprechend wird auch die Strophe geordnet, die ja aus mehreren Baitho entsteht.

Praktisch läßt sich das beweisen durch die Häufigkeit und Mannigfaltigkeit der Qole in der Kultdichtung von Phöniziern, Hebräern, Arabern und syrischen Christen, die diese Dichtungsart voneinander übernommen haben.

Nochmals können wir ganz entschieden folgender Aussage Baumstarks beistimmen :

»Der nichtgriechische, speziell der syrische Orient ist die eigentliche Heimat einer frei schaffenden liturgischen Dichtkunst, deren Produkte mehr und mehr dem alten biblischen Element der Psalmodie gegenüber gleiches Recht, wo nicht den Vorrang, fordern«¹².

II. Ethnologische Interferenzen und abwechselnde Verbindungen der aramäischen Kultur im Nahen Osten.

Es bliebe immer etwas daran auszusetzen, wenn man den Rang und die

¹¹ Vgl. A. Baumstark, Psalmenvortrag und Kirchendichtung des Orients, in »Gottesminne«, Monatsschrift für religiöse Dichtkunst, Hamm/Westf. 7 Jahrg. (1912-1913) 291-292.

¹² loc. cit. 304-305.

Bedeutung des Aramäischen als Weltsprache der damaligen Zivilisationen zwischen Euphrat und Nil erkennt, die typischen Umstände seiner ethnologischen Träger aber nicht in der angemessenen Weise zu würdigen weiss.

Nun steht schon fest, daß die Völker des Nahen Ostens, bereits vor der Entstehung des achaimenidischen Weltreiches sich der aramäischen Sprache zur gegenseitigen Verständigung bedient haben¹³.

Im christlichen Zeitalter kam auch die aramäische Mundart Edessas und der Osrhoene zu neuer Geltung, und unter den christlich gewordenen Abgariden wurde das »Aramäische« ausschliesslich für die heidnische Literatur und Bevölkerung reserviert, während die Christen sich als »Suryoye«, eben als Syrer, bezeichneten¹⁴.

»Als solche haben (die syrische Literatur) und die syrische Sprache überhaupt noch einmal versucht, die einstige Weltstellung des Aramäischen zu ihrem Teil zu erneuern.«¹⁵

Die Sprache selbst änderte doch nichts an der unterschiedlichen Benennung, und die Einwohner derselben Gegend unterhielten sich in derselben Weise wie vorher¹⁶.

In Phönizien sowie in Nord- (Coele-) Syrien regten sich die Christen, besonders die Mönche vom hl. Maron, unter Mitwirkung von Johannes Chrysostomus - ein auch gebürtiger Syro-Antiochener - um den wahren Glauben ihren Sprach- und Volksgenossen in den Bergen Phöniziens zu bringen. Diese Mission Phöniziens wurde jahrzehntelang unter vielen Schwierigkeiten, Not und Mühsal fortgesetzt.

Aus dem Berichte von Theodoretus¹⁷ sowie aus den Briefen des Chrysostomus geht hervor, dass eine beträchtliche Anzahl von Mönchen schon vor dem

¹³ Vgl. Altheim-Stiehl, op. cit. B. I 181.

¹⁴ Vgl. Dictionar. Syr. von Yakub Eugen Menna, Mossul 1900, sub verbo Suryoyuto.

¹⁵ Altheim-Stiehl, op. cit. B. I 196.

¹⁶ Von grosser Bedeutung sind folgende Angaben eines »Anonymus«-Maroniten, Schriftsteller des XVII. Jahrh. in Vat. Latin. 7261; *Dissertatio de linguarum usu in divinis officiis* »pp. 26-27 : »Ceterum plerosque Syrorum Episcopos ac Presbyteros graeci sermonis omnino rudes fuisse atque ignaros, argumento est, primum quod in plerisque eorum regionibus syriace tantum loquebantur... Denique in Libris Conciliorum desiderantur Syrorum quorundam nomina, quae syriace tantum subsignata erant : aliorum vero e Syriaco graece reddita leguntur. In Concilio Chalcedonensi in causa Ibae Edesseni (Ed. Labbaeus, Tom. 4 a p. 668), descriptis graece Presbyterorum 5, Diaconorum 8, Subdiaconorum 6 et Lectoris unius Ecclesiae Edessenae nominibus, hoc additur : *Et subscriptio syra.* ... In libello monachorum Apameae... qui lectus fuerit in eodem Concilio (Constantinop. cfr. Labbaeus, Tom. 5 p. 250) haec subiunguntur : »Sunt autem et in lingua syriaca multae et infinitae subscriptiones«.

Adeo graecam linguam ignorabant ut ne proprium quidem nomen graece describere nossent.«.

¹⁷ Vgl. Theodoretus, *Historia Eccles.* V, c. 29-31 Migne, P.G. 82, 1257ff.

Ende des IV. Jahrhunderts in Phönizien und in dem Amanus-Gebirge tätig waren¹⁸.

Mit einem einflussreichen Priester Nikolaus hatte Chrysostomus eine Reihe monastischer Missionsberufe gewonnen, denen die Sorge für Phönizien sehr am Herzen lag. Er schreibt ihm also bestätigend : »Ich weiss wohl, daß du alles daran setzen wirst, um ganz Phönizien mit wackeren Männern anzufüllen«.¹⁹

Als nun die Mönche des hl. Maron mit ihren chalkedonischen Anhängern und Glaubensgenossen aus der Nordebene Syriens transmigrierten, (VI. Jahrh.) liessen sie sich nieder bei dem nahegelegenen phönikischen Gebirge (bei der Orontes-Quelle). Ein Jahrhundert später zogen sie weiter vom Norden bis ins Zentrum des gebirgigen Libanons.

Darüber berichtet unser Historiker Philipp Hitti :

»For some unascertained reason, probably conflict with the Greek Church centred in Antioch and Byzantium, Maron's disciples, shortly after his death, migrated to a place in or near Apamaea (Afamyah, now Qala'at al Madiq) on the Orontes River. There they created a Monastery in his Memory...

Renewed feuds with the Jacobites, in the second half of the seventh century, resulted in the migration of bands of Maronites to the North Lebanon, destined to become the permanent home of Maronitism.«²⁰

Dabei wird leicht vergessen, daß das ethnologische Element mitsamt der gemeinsamen aramäischen Sprache beide Volksschichten — die sogenannten Maroniten sowie die Bergeinwohner Phöniziens — mit einander verband.

Wenn diese Phönizier sich später zum Christentum bekannt haben, so hat das neue religiöse Bekenntnis nicht vermocht, ihre bisherige anthropomorphische Einstellung zur kultischen Literatur und anhängenden Traditionen zu beeinträchtigen. Der Name »Maronit« kann nicht die grundlegenden Volkseigenschaften verwischen; genausowenig dürfen die ethnologischen Interferenzen den Wert bestimmter bodenständiger Kulturerscheinungen, z.B. die Kultdichtung, vertuschen.

In diesem Sinne sind wir berechtigt, diese Syro-Maroniten als Träger einer aramäo-phönikischen Kulttradition zu betrachten, die man bestätigt sehen

¹⁸ Vgl. Briefwechsel des Chrysostomus von Kucusus aus : Epist. Migne, Patrologia Graeca 52, 630; 637-640; 646-47; 676-78 usw.

¹⁹ Epist. Chrysost. M.G. 52, 637-38. Vgl. auch, Romuald Heiss, Mönchtum, Seelsorge und Mission nach dem hl. Johannes Chrysostomus, in Lumen Caecis, Festschrift zum silbernen Abtsjubiläum des H.H. Erzbabtes Dr. N. Weber OSB St Ottilien, 1928 (1-23).

²⁰ Vgl. Philipp Hitti, Lebanon in History, London 1957, 248 und Ed. Gibbon, The history of the Decline and Fall of the Roman Empire, vol. V (London 1898) 156-157 : "Their humble nation survived the empire of Constantinople which persecuted it."

kann in dem Qole- Gesang ihrer liturgischen Gebete, sowie in der sonderbaren Art der Zagal-Dichtung des Libanons.

Somit gibt es eine Anknüpfung an die aus früheren Zeiten bekannte mitteilssame Literatur der Phönizier. Ihre poetologischen Verhältnisse zu den Hebräern, sowie ihre musikalischen Beiträge zum Tempelritual werden heute immer mehr anerkannt und berücksichtigt.

»The ritual of the Temple called forth musical performance (I Chron. 25). Its first musicians and singers were Canaanite in personal or in training«. ²¹ »Salomon s'adressait aux luthiers de Hiram quand il avait voulu donner à ses chantres de bons instruments« ²².

Und über die buchstäblichen Identitäten zwischen biblischen Psalmen und ausgegrabenen Funden in Ugarit und Tell El-Amarna kann es heute keinen Zweifel mehr geben ²³.

Die Aufnahmefähigkeit der kanaano-aramäischen Literatur wechselte in aufeinanderfolgender Weise von einem Kulturland zum anderen und schöpfte auch aus allen Kulturen, mit denen sie in Kontakt kam.

Für das Verständnis der altarabischen Dichtung gibt das Aramäische wieder den Schlüssel, da »die altarabische Schriftsprache erst hervortrat, als man sich vom Gebrauch des Aramäischen befreit hatte... und die Dichtung sich am aramäischen Vorbild geformt hatte, und ihm dann entwachsen ist« ²⁴.

Für viele arabische Schriftsteller gilt heute wie schon für den alten Araber das »Huda'-Lied« als Ursprung ihrer frühen Dichtung. Es ist nichts anderes als ein Rest aramäischer Kulldichtungsart.

Christliche Interferenzen über die prae-islamische Kultur Arabiens ²⁵, und die judaeo-christlichen Sitten und Verhaltensweisen, die auf den Verfasser des Korans direkten Einfluss bewirkt haben durch Ebioniten und Elkesaiten ²⁶, erlauben heute eine bessere Abschätzung dieser Wechselbeziehung

²¹ Vgl. Philipp Hitti, *History of Syria, including Lebanon and Palestine*, London 1952, 116, 203-205.

²² Vgl. F. Pélagaud, *art. Syriens et Phrygiens*, in *Encyclopédie de la Musique* (Paris 1931) 54-59.

²³ Siehe Dahood Mitchel, *Psalms, Anchor Bible* (3 Bände) N.Y. 1966 ff. *passim*.

²⁴ Vgl. Altheim-Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, Band III, 113 und 57 sowie 107.

²⁵ Vgl. R. Stiehl, *Christliche Mission beiderseits des Roten Meeres*, in: *Die Welt des Orients* IV (1967) 109-127.

²⁶ Vgl. M. P. Roncaglia, *Elements Ebionites et Elkesaites dans le Coran, Notes et hypothèses*, in *Proche-Orient Chrétien* (1971) 101-126. Besondere Aufmerksamkeit verdienen folgende Zitate aus Harnack und Schoeps: »Der Islam ist eine Umbildung der von dem gnostischen Judenchristentum selbst schon umgebildeten jüdischen Religion auf dem Boden des Arabertums durch einen grossen Propheten«.

(A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II. Band 4. Aufl. (Tübingen 1909) 537.

— »Und somit ergibt als Paradox wahrhaft weltgeschichtlichen Ausmasses die Tatsache, daß

der aramäischen mit der arabischen Kultdichtung, wenigstens bei all diesen miteinander verwandten Völkern. In jüngster Zeit konnte Dr. Harald Vocke in einer Reise durch den Jemen die erwünschte Bestätigung der Beobachtung des Grafen Carlo Landberg²⁷ bekommen, nämlich »daß die Araber der arabischen Halbinsel die Versmasse ihrer Lieder nur beim Singen richtig erfassen«²⁸. Auf Grund von Texten, die er auf Tonband beim Sprechen und beim Singen aufnehmen konnte, kommt er zu dem Ergebnis :

»In diesem Lied für galoppierende Kamele beherrscht der musikalische Rhythmus der Melodie eindeutig den Text.

Die Betonung fällt stets auf Silben, die nach den Regeln der arabischen Metrik als lang gelten, jedoch fast nie auf diejenigen Silben, die bei der gesprochenen Rezitation des Textes den Sprechakzent tragen ...

Leider beruhen aber auch die Studien von G. Weiss²⁹ nur auf theoretischen Analysen rhythmischer Elemente der Sprache.

Die schon erwähnte Entdeckung des Grafen Landberg, daß noch in unserer Zeit die Sänger der arabischen Halbinsel die Metren ihrer Dichtungen immer dann — aber auch nur dann — richtig erfassen, wenn sie ihre Gedichte singend vortragen, sollte nicht wieder in Vergessenheit geraten. Denn sie erleichtert uns das Verständnis früherer Epochen arabischer Dichtung. Auch für die alten Araber war Dichtung ursprünglich zugleich Gesang.«³⁰

Dasselbe galt auch damals in Bezug auf die Kultdichtung der Hebräer, obwohl es verständlicherweise nach der Tempelzerstörung keinen Rahmen mehr für die Aufbewahrung solcher mundartlicher Traditionen gegeben hat. Wir können trotzdem uns auf die historischen Zeugnisse stützen, die besagen, dass mancher poetischer Ausschnitt des alten Testaments »strictly musical form« hatte :

»Nonetheless, there were quite a few famous historians, such as Josephus,

das Judenchristentum zwar in der christlichen Kirche untergegangen ist, aber im Islam sich konserviert hat, und in einigen seiner treibenden Impulse bis in unsere Tage hineinreicht.«

(*Hans Joachim Schoeps*, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949 334-342)

²⁷ Vgl. Arabica, III. (Leiden 1895) 17-19, idem, Excurs über Huda', in Dialectes de l'Arabie méridionale II, (Leiden) 3, 1676-77.

²⁸ Vgl. Dr. Harald Vocke, Musikalischer Rhythmus und Metrik, Ein arabisches Beispiel, in Festschrift »Silvae« zu Ehren von E. Zinn, Tübingen 1970, 246.

²⁹ Vgl. Gotthold Weiss, Grundriss und System der altarabischen Metren, Wiesbaden 1958.

³⁰ Vgl. H. Vocke, art. cit. 250 (Festschrift »Silvae« Tübingen 1970. Darauf könnte ich auch auf Grund meiner eigenen Erfahrung in der Schulzeit im Libanon verweisen : Unser Rhetorik-Lehrer trug uns manche Melodien vor, nach denen einige klassische Metren der arabischen Dichtung besser zu vermessen, zu erkennen und leichter auswendig zu lernen waren !

Jerome and other Church Fathers, who insisted that certain passages of Scripture were written in a strictly musical form, e.g. Exod. 15³¹.«

»S.D. Luzzatto, in his« *Betulat bat Jehudah* »p. 13, suggested that Palestinian as well as Babylonian Jews learned the devices of metrical poetry from the Syrians, not from the Arabs.«³²

Keine minder wichtige Rolle für die Ausbreitung mancher phönikischer Kulturerscheinung und Kulturgestaltung hat die für den Orient völlig neue Kultursymbiose gespielt, die auf der anderen Seite der Libanonküste, nämlich in Beirut, ab Mitte des III. Jahrhunderts stattgefunden hat.

In der juristischen Schule von Beirut, die »pulcherrima Berytensium civitas, quam et legum nutricem bene quis appellet,«³³ wurden eifrig alle »Constitutiones imperiales« aufbewahrt, und so konnten dort die zwei ältesten Codices »das Gregorianum und das Hermogenianum« entstehen.

Dort auch waren als Lehrer tätig gewesen die »magistri oecumenici«, Gaius sowie die zwei Phönizier Ulphianus und Papinianus³⁴. Und von dort konnten sich durch die berühmt gewordenen Schüler³⁵ jene juristische Prinzipien im ganzen Nahen Osten verbreiten, die wahrhaftig als »oekumenisches System des Gleichgewichtes unter den Menschen« den notwendigen Ausgleich zwischen den kultur- und stammesverschiedenen Mitgliedern einer menschlichen Gesellschaft brachten.

Spuren juristischer Axiome, die nur aus der Beiruter Schule stammen können, habe ich im vorislamischen Zeitalter Arabiens gefunden. Sie sind wohl in den Fiqh-Büchern des Islam wiederholt, aber ausdrücklich auf Kiss Ibn Sa'yda, den Bischof von Najran, bezogen!³⁶

Es dürfte also niemanden verwundern, wenn das Land, das das *Jus* in ein Mittel des Aequilibrium menschlischer Verhaltensweisen verwandelt hat,

³¹ Vgl. Josephus, *Antiquities*, II, 16 §4. Ebenso E. Koenig, *Stilistik der hebr. Sprache* p. 341 : Also where patristic testimonies are quoted. Das Zitat ist von E. Werner, *Hebrew and Oriental christian metrical Hymns. in Hebrew Union College Annual, Cincinnati, vol. XXIII (1950-51) 399.*

³² Vgl. E. Werner, *art. cit.* 401 *Bota* II.

³³ Vgl. *Constitut. Omnem* §7. Gregorius Thaumaturgus, einer ihrer Schüler, nannte sie in einer *Orat. panegy. ad Origenem cap. V* »Romani juris, harum legum communis schola et auditorium« (*P.G.* 10, 1065-66). Auch Mueller, *Geographi Minores*, II, 517 schreibt : »Berytus... auditoria legum habens, per quam omnia Romanorum judicia stare videntur.« Vgl. Collinet, *Histoire de l'École de Droit de Beyrouth*, und Alfredo Buzaid, *A Escola de Direito de Beirute, Sao Paulo (Brazil) 1951.*

³⁴ Vgl. *Digest.* 50, 15, 1 (Ulpianus... splendissima Tyrionum colonia, unde mihi origo est.), Buzaid, *op. cit.* 8. Bremer, *Die Rechtslehrer und die Rechtsschulen*, 81-90.

³⁵ z.B. Gregor v. Nazianz, Pamphilus, Arcadius Constant. Severus Antioch. usw.. (Buzaid, 22-25 et alii).

³⁶ Als Beispiel sei es hier erinnert an das Fiqh-Prinzip : Al Bayynat 'ala man Idda'a wal yaminu 'ala man Ankar.

auch die Kulturen, Philosophien, Religionen und Kulte, die auf seinem Boden entstanden oder miteinander in Berührung kamen, in ähnlicher Weise in entsprechende Systeme umgewandelt hat, ohne dabei seine eigenen Kult- und Literatureigenschaften aufzugeben.

III. Die Theorie der Strophendichtung — Qolo — und die dazugehörigen Richtigstellungen.

Wörtlich genommen bedeutet ein Qolo (hier ohne Rücksicht zu nehmen auf das syrische Geschlecht dieses Wortes) so viel wie Stimme, vox, sonus, tonus.

Entsprechend der Terminologie der syrischen Kultdichtung wäre jede Art von liturgischer Dichtung unter Qolo zu verstehen. Tatsächlich beschränken sich die Qole nur auf Strophengedichte, die in zweierlei Formen verwendet werden: — die *selbständigen* Qole = ܩܠܐ ܠܥܝܢܐ und die *bezogenen* Qole = ܩܠܐ ܠܦܫܬܐ³⁷.

Die bezogenen Qole stellen verschiedene Strophen dar, die man zwischen die Verse (Pethgome oder Cyclion) eines bekannten Psalmes bzw. Liedes einfügt.

Die Qole Lhudoye, die alleinstehenden, bestehen aus einer einzigen Strophe, deren Baithe (oder auch nur Stichoi) wechselweise von Solisten oder zusammen von den beiden Chorchälften gesungen werden.

Der Ausdruck Qolo wird bei allen Riten der syro-antiochenischen Kirche in ihren Rubriken verwendet. Nicht alle Riten sind sich über den angedeuteten Inhalt einig.

Die Einordnung der Qole nach Klassen bezieht sich bei den katholischen (bzw. auch orthodoxen) Syrern auf deren Gebrauch (z.B. Shahroye = in vigiliis, Ghnize = citra velum) oder auf deren Sondersammlungen (z.B. Sebeltho, Maurbe, Takschfoto usw.); dadurch erfährt man nichts über die poetische Ausarbeitung der Qole oder über ihre Herkunft und Entstehung.

Und was Qolo-Sh-ħimo für die Westsyrrer ist, wird bei den Ostsyrrern Ghushmo genannt. Beide Namen weisen jedoch auf den normalen, einfachen Ton der Maroniten hin, während die Praxis der Jakobiten den normalen Ton in einem vorbestimmten Modus der syrischen Octoechos sucht und die Chaldäer diesen einfachen Ton mit Ghushmo- tonus simplex oder tonus ferialis (nach H. Hussmann, in »Musik in Gesch. und Gegenwart«, B. 13, Kassel 1966, Spalte 7) bezeichnen.

Unser Patriarch Stephan Duwayhy hat die Qole in einem breiteren Sinne verstanden. Qolo ist eine menschliche Stimme, die melodisch und zugleich

³⁷ Zu diesem Kapitel der Qole habe ich mich ausführlich geäußert in meinem Buch »Kult, Dichtung und Musik im Wochenbrevier der Syro-Maroniten, II« Kobayat (Libanon) 1971.

verständlich einen sinnvollen Satz beinhaltet. Qole-Dichtung gleicht Strophen-Dichtung, und die Strophe erfordert wenigstens einen Baitho mit drei bis fünf Stichoi; die Silbenzahl in jedem Stichos schwankt zwischen drei und sieben effektiv ausgesprochenen Silben.

Die Silbenzahl darf nicht nach Länge noch nach Buchstaben-Quantität gemessen werden, sondern nach effektiver Aussprache im Vortrag bzw. im Gesang. Dabei spielen die Linien, bzw. Regeln der Mahghiono und Marhtono eine bedeutende Rolle, die nie genug berücksichtigt worden ist.³⁸

Alle Qole müssen sich unbedingt auf einem bestimmten Risch-Qolo beziehen, d.h. zu einer Anfangsstrophe, die auch als Musterstrophe für alle nachfolgenden gilt.

In einem Rish-qolo ist die Melodie durch die Strophe festgehalten, und diese ist gleichzeitig in ihrer Struktur von den Rhythmus der Melodie selbst bestimmt.

Folglich bestimmt die Zahl der Stichoi die Art der Baithe, bzw. ihre poetische Struktur in Distichia, Tristichia, Tetrastichia und Pentastichia, oder in einem gemischten Ton aus verschiedenartigen Baithe.

Der Baitho in der syrischen Kultdichtung darf nicht so verstanden werden wie in den übrigen Dichtungen. Es ist eine poetische Einheit, die a priori nicht zur Strophe reicht, und nicht mit den Versen identisch sein kann, sondern aus mehreren Silbengruppen (Stichoi) entsteht. Die Silbenzahl dieser Stichoi ist wiederum von der Melodie selber vorbestimmt.

Die Qole werden also erstens nach ihren Rish-qolo geordnet, dann aber entsprechend ihrer poetischen Struktur in verschiedene Gruppen eingeteilt. Gegebenenfalls wird auch ihre Abstammung angedeutet (= Quqoyo : Töpferlieder; Yauonoyo : byzantinisch usw...) und zuletzt werden sie nach gewisser Art ihrer Ausführung betitelt, z.B. M'irono = der erweckende, Z'uro = der kurzatmige, der eilige; yaunoyo = Taubenweise; Afifo = endet mit *zweifachem* Halleluja usw...

Je nach ihrer Verwendung in dem Stundengebet werden auch diese Qole kurz mit dem dazugehörenden Lied bezeichnet, z.B. Qolo l-Rahem (= Strophen zur Ps. Miserere) l- Maurbo (= zur Magnificat), l-Nuhro (= zur Laus Ephraemitica) usw...


Durch die Einführung der fälschlich sogenannten Octoechos haben die Qole syrischer Fassung verschiedenartige Manipulationen und Text-Korruptionen erlitten, bei den Syro-Jakobiten sowie bei den (damaligen Syro-) Melkiten.

Der maronitische und der chaldäische oder ost-syrische Kirchengesang

³⁸ Vgl. Georgii Amirae Grammaticae cit. Lib. I, cap. XIV pag. 40-47 et Lib. VI cap. IV 473-474. In pagina 465-66 schrieb er : In primis itaque sciendum est, omnem syllabarum longitudinem ac brevitatem a vocalium omnino longitudine ac brevitate dependere ...»

kennt weder den byzantinischen noch den syrischen Octoechos. Bei den Maroniten findet man wohl bestimmte Rish-qole, die aus fremden liturgischen Texten herkommen und eine von der textuellen Struktur der Strophen abweichende Melodie haben.

Die Qole yaunoye — wie diese Titelfrubrik bei vielen Qole beweist — sind Adaptierungen griechisch-byzantinischer Lieder an die üblichen syrischen Kultdichtungen.

Von diesen Liedern wird aber spruchweise gesagt : Yaunoye lo mtakse = , d.h. die Dichtung der Byzantiner, für die syrischen Begriffe, ist nicht ordentlich, weil sie sich an den poetischen Masstab der Syrer schlecht anpassen lässt.³⁹ Es liegt auf der Hand, daß sowohl Byzantiner wie auch moderne Forscher dasselbe von der syrischen Dichtung behaupten und ihr Unnormierbarkeit wieder vorwerfen!

Die Zweideutigkeit des Wortes »Yaunoyo« lässt sich leicht ausschalten, da man jene Qole, die »den Taubenrhythmus« imitieren⁶ in der Klasse der Distichia findet, die in der Einfachheit ihrer Struktur und Melodie jenem Rubrikittel gerecht werden⁴⁰, während die »byzantinischen Qole« einen gemischten Ton und eine ziemlich komplizierte Melodie haben.

Meistens sind solche byzantinischen Töne wieder bei den Jakobiten in der Reihe der »Konune« oder der acht »Kintex« zu finden, die ja eindeutig aus dem Einflussbereich ihrer Octoechos stammen⁴¹.

Bei der gemeinsamen Nutzung dieses Qole-Arsenals bei allen syro-antiochenischen Riten haben sich unter den einheimischen Bezeichnungen viele Undeutlichkeiten in der Rubriken-Terminologie eingeschlichen. Dies kann uns bis zur Unkenntnis der Angaben und sogar zur Verwirrung führen.

So wird das Wort »Shaflef-Shuflofo bzw. Schuhlapa = variatio« zweideutig angewandt. Schon Adolf Rucker musste sich darüber beklagen :

»Welche musikalisch-technische Bedeutung die Angabe Schuhlap(h)a

³⁹ Siehe Duwayhy, Über die syrischen Tonalitäten, in edit. cit. 192. und Vatic. Syr. 441 fol. 120 retro.

Zweifelsohne sind folgende Lieder byzantinischer Herkunft :

- Morio Aloho d-khulan (bei Duwayhy 204, und in meiner Ausgabe des Breviarium Diurnale... Nr. 29)
- Morio b-Haube u bahtohe (Duwayhy 192)
- Morio kad Etait lbeit 'Anio (Duwayhy 193 usw...

⁴⁰ In der Weise der Tauben sind sicherlich folgende Qole vorzutragen : Brishit 'Emar (Distichium aus 4 Baithes, deren Stichoi aus 4+7 Silben entstehen, Duwayhy 154) bodo d-ydaik (Distichium, 2 Baithes aus 4-7+7-7 Silben, Duwayhy 148).

⁴¹ Siehe z.B. Tloye Abrohomoye (Duwayhy 204) unter den Konune in Ktobo d-Beith-Ghazo, 2. Edit. Scharfe 1964, 75 Kinto Rbi'oyo.

= *variatio* hat, ist mir auch nach Befragung des † P. Bedjan nicht ganz klar geworden.⁴²

Völlig anders als es in den ostsyrischen Quellen gemeint ist, klingt uns folgende Erklärung von E.R. Hambye, der sich auf J. Mateos beruft:

»In the usual practice of this liturgy a qala is a continuous series of 'onyata, including the *suhlapa*, or variation, which indicates a slight change from the mode of the Qala itself«.⁴³

Nun, es muss immer in Betracht gezogen werden, daß »Shahlef« auf eine Aktion deutet, wodurch das eine die Stelle des anderen einnimmt, und es ersetzt. Es kann also nicht nur eine »*variatio*« sein, sondern auch eine »*substitutio*, *transmutatio*«⁴⁴.

Es ergibt sich in der Tat zuerst ein Wechsel in der Melodie, ohne deren Text ändern zu müssen. Dies kann auch auf vielfältige Weise stattfinden. Entweder wird diese melodische Änderung alle Strophen eines Liedes umfassen, (z.B. vom gewöhnlichen in den traurigen Ton) oder mitten in einer Qolo bzw. einer vollständigen Strophe werden die zwei ersten Baithe in der vom Rish-qolo bestimmten Weise, und die übrigen Baithe in der traurigen Weise des Mazmuro »*Ramremain*« gesungen⁴⁵.

Bei den Ostsyrern aber kann gelegentlich als Ersatz eines Qolo eine andere »Hymni species = *ḳāḵāw ḥawā ḳāḵāw*«⁴⁶ erscheinen, die weder die poetische Struktur des ersetzten Qolo noch seine Gesangsweise unbedingt haben muss.

Diese und andere Richtigstellungen werden erst dann herausgefunden, wenn man in loco liturgische Vergleichen ordentlich und ohne aprioristische Vorstellungen unternimmt. Die Vertreter der einzelnen Riten,

⁴² Vgl. Die wechselnden Gesangstücke der ostsyrischen Messe, in Jahrbuch f. Liturgiewiss. I. Band Münster 1921, 77.

⁴³ Vgl. E. R. Hambye, An Antiphon of the East syrian Liturgy and some patristic Sources, in Studia Patristica, X Verlin 1970, 345, und J. Mateos, Lelya-Sapra, Rome 1959, 18-19.

⁴⁴ Vgl. Payne-Smith, Thesaurus Syriacus, I, 1286 ff.

⁴⁵ In diesem Falle wird es berechtigt sein, von den »hymnis in quibus mutatur tonus« (Thesaurus Syr. I, 1290) zu sprechen *ḳāḵāw ḥawā ḳāḵāw*. Der Rish-qolo »Eno-no Nuhro shario« wird in der Karwoche auf diese Weise variiert. Siehe dessen Melodie bei P. Ashqar, op. cit. 65. Es gibt lediglich noch eine Art Shuhlofo, wo der Strophenbau selbst sich von Strophe zu Strophe ändert. Solch ein Fall kommt vor, wenn die Strophen, die einen gewissen Psalm paraphrasieren, sich auf zwei oder mehrere Rish-qole beziehen. Vgl. in meiner Ausgabe des Breviarium diurnale, Lied Nr. 45 (Saphro des Dienstags), wo die drei ersten Strophen auf die Weise »Mshiho lo Tahme menan« geschrieben sind, während die nachfolgenden eine Mischung von dieser Weise mit der anderen »Sghi Haschai« sind. Erst in der sechsten Strophe ist dann die Weise »Sghi Haschai« exklusiv und vollständig angewandt. Ähnliches lässt sich feststellen im Lied Nr. 73.

⁴⁶ Vgl. Thesaurus, I. 1290. Es ist also wie ein »substitutum, supplementum quod ad libitum loco alterius sive praecedentis hymni assumi potest«.

besonders diejenigen, die in Europa ihre liturgiewissenschaftlichen Einführung bekommen haben, können nur einzelne Angaben machen.

Für umfassende Definitionen, die die verschiedenen Begriffe richtigstellen können, sind nur vergleichende Liturgieforschungen geeignet, die man unbedingt teilweise in loco führen muss.

Im Zusammenhang mit dem Qolo, sei es als Ghushmo bzw. Sh-himo oder als Shuhlofo zu verstehen, steht immer ein bei den Maroniten rezitierter und bei den Jakobiten meist auch gesungener Psalmenvers (oder Teschbuhtovers), worüber man eine verwirrende Literatur zitieren kann.

Er wird gewöhnlich Kuklion, Cyclion oder Kukulion genannt⁴⁷. Diese Benennung wird manchmal auf alleinstehende Psalmenversikel verwendet, und bekommt in diesem Falle bei den Maroniten den Namen »Pethgomo«, bzw. Pethgome d-Hulolo⁴⁸.

Patriarch Barsum, den musikalischen Umständen dieses Kuklion entsprechend, hat den Hauptakzent auf die octoechale Vorführung gesetzt, als ob es sich hier ursprünglich um eine Strophe handelte (wie bei den byzantinischen Canones) und nicht allein um einen Psalmenversikel⁴⁹.

Bei vielen ist also die Verwechslung zwischen den octoechalen Canones und dem Kuklion sehr leicht möglich⁵⁰.

Ohne irgendwelche Rücksicht auf den liturgischen Kontext des Kuklion zu nehmen, und der Umgebung sowie dem Vortragsraum fremd bleibend, ist daher E. Werner eine frei erfundene Hypothese eingefallen.

»Easier to determine is the origin of the term *kukulion*, which is the Byzantine designation of an opening or intercalated stanza (sic!) that

⁴⁷ H. Denzinger, *Ritus orientalium*... Würzburg 1863, I, 268 beschreibt es zweierlei : Cyclion h.e. cantus cyclicus. ... und Cyclion est psalmorum versus redeunte Alleluja! Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, sub hac voce : hymnus quem sacerdotes in processione aram circumcumeantes cantant...!!!

⁴⁸ Vgl. Jos. Aloys. Assemani, *Codex Liturgic.* II, 266, et VIII, 3 p. 72 als Ergänzung und Korrektur zu den Angaben des Barhebraeus (in *Ethicis* I,5,4) und des Duwayhy, die derselbe Assemani, *opere cit.* T. IX, Praefat. XCVI-XCVII, wiedergegeben hat : (Abbas Cosmas) *cyclicos canones* invenit... *Cyclicos cantus* habent etiam Syri, Kuklion dictos... has tamen cantus species Graecis vocibus retentis, Syri Maronitae rarius adhibent, et ad mensuram carminis non videntur exactae, ut dicit Aldoensis, qui illas in sua collectione missas facit.

Payne-Smith, *Thesaurus*, II, 3559 : Cyclius hymnus secundum Assem. Cod. Liturg. II, 266... speciatim sic vocantur versus quidam Psalmorum e quattuor Pethgome constantes qui post (corr. ante) evangelium lectum recitantur. inserto in quoque Pethgomo Hallelujah..«

⁴⁹ Siehe Patr. Barsum, *opus arabico-syriacum* »Geschichte der syrischen Wissenschaft und Literature« edit. syr. Kamishli 1967, 624.

⁵⁰ Selbst Duwayhy, Vorrede zu den syrischen Tonalitäten, edit. cit. 138, und Manarat al Aqdas, I, 529 scheint sich geirrt zu haben : Die »Canones«, die bei den Byzantinern als »Kuklion« bekannt sind. Dagegen G. Manache, Arabische Vorrede zu »Begräbnisgebete« Aleppo 1926 33 »Ein Sonderfall ist bei den Syrern der Kuklion, der auf die Octoechosweise der Canones gesungen wird«.

deviates from the meter of the hymn proper. Its Aramean root is *kuklion* (enclave, cell, compartment) which occurs in talmudic and probably also in Syriac literature⁵¹!!

So sehr können also Forscher in die Irre gehen, die sich in ihren individualistischen Bestrebungen isolieren.

Das Objekt der syrischen Qole-Dichtung ist wesentlich dasselbe bei allen vier Hauptkirchen des antiochenischen Ritus, nämlich bei den Maroniten, den Orthodoxen und Katholischen Syrern, sowie bei den Chaldäern bzw. Malabaren. Es ergibt sich daher eine dringende Notwendigkeit, das Repertorium aller Rish-qole, die in diesem Kirchengebiet vorhanden sind, zusammenzufassen, um zu einem innerkirchlichen liturgischen Vergleich zu kommen, der uns alle unzählige Schwierigkeiten aus dem Wege räumen könnte.

Der erste Schritt für die Verwirklichung dieses Repertoriums ist, seitens der Maroniten, schon gemacht. Ein ähnlicher für die liturgischen Gesänge der Ostsyrer war schon vor dem Jahre 1914 in Vorbereitung, unternommen von Adolf Rücker⁵².

Es ist mir jedoch nicht gelungen, auf die Spuren dieser Unternehmung von Rücker zu kommen, trotz Nachfrage bei jenen, die seine Bibliothek erworben haben.

Die Aufgabe ist zwar nicht leicht; sie ist aber möglich, nicht unüberwindbar. Viele Rish-qole tragen bis heute noch denselben Titel bei allen drei Richtungen der syro-antiochenischen Kirche. Andere haben unterschiedliche Titel bekommen, können jedoch, durch systematische Erforschung ohne grosse Mühe, identifiziert werden. Auf dieser Weise habe ich den Rish-Qolo »Byad Eghroto« der Maroniten, mit dem »Layko Moran« der Chaldäer und Malabaren, sowie mit dem »Sohdau atun« der beiden syrischen Kirchen verglichen, und als übereinstimmend gefunden.

Mein Freund E.R. Hambye hatte mir einen Sonderdruck über »An Antiphon of the East Syrian Liturgy«⁵³ geschickt, mit der er anscheinend nicht fertig geworden ist. Den Anfangsworten nach — »*Domyo Jdto*« — sah es aus, als ob es sich um das bekannten Tetrastichium (Duwayhy 178) handelte. Bei der Zählung der Baithe, und der Silben ihrer Stichoi, hat sich herausgestellt, daß der dritte Baitho ein Tristichium war (aus 4.7-7) und eine buchstäbliche

⁵¹ Eric Werner, *Hebrew and oriental christian metrical hymns*, in Hebr. Union College Annual, 1950-51, 398. In der Fussnote 2 bekräftigt er seine Meinung: »Baumstarks etymological attempt is not convincing; there can be no doubt that the origin of the word is Aramaic, not Greek. (!!!)

⁵² Siehe »Die liturgische Poesie der Ostsyrer, in »Görres-Gesellschaft 3 Vereinsschrift 1914 (Köln 1914) 62, Nr. 2. Auch E. Wellesz, *Aufgaben und Probleme auf dem Gebiet der byzant. und orient. Kirchenmusik*, Münster/Westf. 1923, 100.

⁵³ Es erschien in *Studia Patristica X*, Akademie Verlag Berlin 1970, 345-350.

Identität mit dem letzten (auch dritten) Baitho des gemischten Tons »Byad Eghroto« bewiesen hat (Duwayhy 194).

Bei Rückfrage in den chaldäischen Quellen⁵⁴ stellte sich heraus, daß der chaldäo-malabarische Rish-qolo, zu dessen Reihe diese Strophe — Onitha oder Antiphon — gehört, »Layko Moran« heisst. Er stimmt völlig überein mit unserem »Byad Eghroto« (Duwayhy 194, und Nr. 99 S.209 in meiner Ausgabe des Wochenbreviers), der gleichfalls identisch ist in seiner Struktur mit dem syrischen »Sohdau Atun«⁵⁵. Hätte mein Freund Hambye dies gewusst, wäre ihm die unrichtige Silbenzählung sowie die schwere Identifizierung dieser Strophe erübrigt geblieben!⁵⁶

Als Anhang (I) gebe ich die zweite Strophe dieses chaldäischen Rish-qolos⁵⁷ und stelle sie parallel mit zwei fast identischen Strophen aus dem maronitischen und den syrischen Büchern. Als Anhang II, vergleiche ich zwei Strophen⁵⁸ die mit »Domyo Idto« anfangen. Danach gebe ich auch eine nur hinweisende Liste von gleichen Rish-qole, die bei den Maroniten und bei den Syrern einen identischen oder verschiedenen Titel tragen.

Die Festsetzung der Risch-qole hilft zwar sehr für die Enthüllung der Textkorruptionen und Aufdeckung der Kopistenfehler⁵⁷. Sie ist aber besonders wichtig für die genaue Vermessung der Baithe und deren Stichoi, sowie für die Bestimmung des Strophengebäudes, und nicht zuletzt für die Festhaltung der originellen Mustermelodien oder für deren Wiedergabe.

Jede literarische Forschung auf diesem Gebiet dürfte nicht von der Aufnahme der entsprechenden Melodien, die man auf einem Tonband festhalten sollte, absehen.

Ich würde es sehr begrüßen, wenn die aramaistische Forschung in Deutschland ihre verdienstvolle Fortsetzung in dieser Aufgabe fände, und die Tradition der Hamburger, Göttinger, Innsbrucker, Berliner, Bonner, Tübinger Syrologen⁵⁸, und sonstigen Aramaisten einen neuen Aufschwung bekäme!

⁵⁴ Breviarium iuxta ritum Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum, Romae 1938, I, 188.

Item — Tekso d-'anide, Mossul 1907, 5; es ist das Gegenstück des Ktaba d-Anide... (Trichur, India) 1964, 8 zitiert von Hambye. ܬܝܟܫܐ ܕܥܢܝܕܐ ܕܬܝܟܫܐ ܕܥܢܝܕܐ ܕܬܝܟܫܐ ܕܥܢܝܕܐ ܕܬܝܟܫܐ ܕܥܢܝܕܐ

⁵⁵ Vgl. Ktobo dbeith Ghazo lfuot yodo d-madreshcho ... d-Scharfe (2. Aufl. 1964) Seite XIV (mit syrischen Buchstaben numeriert) und Duwayhy, op.cit. Ashqar 194.

⁵⁶ Siehe art. cit. 346: »... verses of 8 (4+4), 9 (4+5), 7(3+4), 9(4+5), 11 (5+6) 7 (4+3) syllables« (sic !)

⁵⁷ Auf diese Weise gelang es mir, das Lied Nr. 50/97 zu korrigieren, und zwei interpolierte Stichoi aus dem Lied Nr. 60 (Fiosto) auszuschalten, und ähnlicherweise 3 überflüssige Silben im Lied Nr. 83 zu entlarven usw...

⁵⁸ Siehe darüber folgende Notizen :

— A. Rücker, Die liturgische Poesie der Ostsyrer, 3 Vereinsschrift der Görresgesellschaft, Köln 1914, S. 55 nota 2, über den Berliner syrischen Kulturkreis, und S. 62-63 über Göttingen (Dittrich) und Tübingen (Schönfelder)...

— E. Hammerschmidt, Die Erforschung des christlichen Orients in der deutschen Orien-

Anhang I

Onitho (Strophe) : Yod'ynan Mor —

<i>Syrer</i> ³ (Sohdau-Atun)	<i>Chaldäer-Malabaren</i> ² (Layko Moran)	<i>Maroniten</i> ¹ (Byad Eghroto)
ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4
ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4
ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4
ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 5	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 5	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 5
ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4
ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4
ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4
ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 5	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 5	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 5
ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4
ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 7	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 7	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 7
ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 7	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 7	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 7

*Anhang II**Domyo 'ydto als Anfang einer Strophe*

<i>Chaldäo-Malabaren</i> (Onitho-qolo)	<i>Maroniten</i> (Rish-qolo)
ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4
ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 7
ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4
ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 5	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 5
ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4	ܐܢܝܢ ܐܢܝܢ 4

talistik, in Oriens christianus 48 (1964), 1 (E.L. Rapp in Mainz) 4-5 (Bickell in Münster, Nöldeke, Pfeiffer in Erlangen, Baumstark in Bonn, Assfalg in München, Engberding in Münster usw.)

— Kirchenlexikon Band XII (2 Aufl. 1901) 1960-1963 über Pius Zingerle (Innsbruck-Tirol), Band IV (1886) 1296-1299 über Andreas Feilmoser (Tübingen, und Innsbruck), ibid. über Georg Maurer (St Georgen in Villingen) usw.

— Und der neu erschienene Band von W. Strothmann, Die Anfänge der syrischen Studien in Europa, Band I der Reihe Syriaca, Göttinger Orientforschungen bei Harrassowitz-Wiesbaden 1971.

¹ Gemischter Ton : 2 Tetrastichoi (4-4-4-5) 1 Tristichium (4-7-7) (Saphro des Freitags, Lied Nr. 99).

² Idem quasi ad litteram (Breviarium Chaldaicum I, 188)

³ Verbis variat in parte, sed cum eodem numero in Baithe et in Syllabis! (Ktobo d-beith Ghazo, Modus V. p. XIV)

ܠܝܠܐ ܕܡܪܝܢ 4	ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ 7
ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ 4	ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ 4
: ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ 5	ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ 5
	ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ 4
, ܝܠܐ , ܝܠܐ 4	ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ 7
ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ ܠܝܠܐ 7	ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ 4
. ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ 7	ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ 5

Anhang III

Liste von gleichen Rish-qole mit identischen Titeln.

Syrer

- s. Ktobo d-beith-Ghazo
pag. V-VII (litt. syr.)
ibid. p. VIII
(sub modo V)
ibid. IX-XI
(ohne vollständige Wiedergabe
derselben Anfangsstrophe)
ibid. p. XII-XIII

ibid. p. XV-XVI

ibid. p. XVIII-XX

ibid. h. XXVII

ibid. p. XX-XXII

Maroniten

- ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ ܡܪܝܢܐ
(s. Lied Nr. 26-33-63)
ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ
(s. Duwayhy, 160)
ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ
(s. Lied Nr. 7-11-80)

ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ ܡܪܝܢܐ
(s. Lied Nr. 84 et Duwayhy 181)
ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ
(Lied Nr. 54)
ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ ܡܪܝܢܐ
(Duwayhy 184)
ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ
(Lied Nr. 37)
ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ
(Nr. 9, 43, 56, 116)

N.B.: Die Zitate von Liednummern beziehen sich auf meine Ausgabe des »Breviarium Diurnale«- in op. cit.

Anhang IV

Liste von gleichen Rish-qole mit verschiedenen Titeln.

Syrer

- (p. I) ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ
(p. XI) ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ
(p. XIV) ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ
(p. XVI) ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ

Maroniten

- (Nr. 50 et 97) ܡܪܝܢܐ
(Nr. 25) ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ
(Nr. 99) ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ
ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢ

ܠܝܠܬܐ ܕܡܪܝܢܐ

(I. Armalé, Grammaticae Syr. 1922 pp. 98)

ܠܝܠܬܐ ܕܡܪܝܢܐ

(p. XVII XVIII)

ܠܝܠܬܐ ܕܡܪܝܢܐ

(Nr. 73)

ܠܝܠܬܐ ܕܡܪܝܢܐ

(p. XXV)

ܠܝܠܬܐ ܕܡܪܝܢܐ

(Nr. 62 et 118)

ܠܝܠܬܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

(p. XXVI)

ܠܝܠܬܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

(Nr. 123)

usw.

usw.

The Equestrian Deliverer in Eastern Iconography

by

Otto Meinardus

During the past few years special attention has been focused upon the various iconographical representations of the equestrian Warrior-Saints in general¹ and the theme of the equestrian St. George with the small figure riding behind him in particular². Several theories have been advanced to solve the puzzle with respect to the identity of this small person, who is mounted behind the Saint. Interesting and instructive as some of the proposed interpretations are, it is my feeling, however, that they do not relate fully to the message which the mediaeval Eastern Orthodox churches tried to convey through this particular iconographical image.

For many years, Western theologians, historians and students of Byzantine art were either unaware of the small person who appears riding behind some of the Warrior-Saints, or they were unable to properly identify him. Thus, for example, an eminent and notable iconographer and archaeologist like Adolphe-Napoléon Didron noted "the presence of the slave, but could not hear of any explanation"³. He had inquired among the Greek monks at the monasteries of Meteora and of Mount Athos about the significance "of this child with the ewer of which the legend does not speak", but apparently no one could enlighten him⁴. In his study on *The Icons of Cyprus*, D. Talbot Rice discusses three Cypriot icons, which portray the Saint (St. George) riding to the place of combat with a small figure mounted behind him. In these icons, the position of the small person even varies. Thus, for example, on a processional icon at Pano Panaghia the small person appears below the Saint's right arm⁵, while on a primitive icon "of quite early date" in the same

¹ Hoddinott, R. F., *Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia*. London, 1963, pp. 50ff.

² Aufhauser, Joh. B., *Das Drachenwunder des Heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung*. Leipzig, 1911. Howell, D. R., "Al-Khadr and Christian Icons," *Ars Orientalis* VIII, 1968, pp. 41-51. Rice, D. Talbot, *The Icons of Cyprus*. London, 1937, p. 83. *Idem*, "The Accompanied St. George," *Actes du VI^e Congrès International d'Études Byzantines Paris*, Juillet 27 — Aout 2, 1948, Paris, 1951, vol. II, pp. 381-386.

³ Didron, A. M., *Manuel d'Iconographie Chrétienne*. Paris. 1845, p. 372.

⁴ *Ibid.*

⁵ Rice, D. T., *The Icons of Cyprus*, p. 83, No. 84, pl. 33.

church⁶, and on another icon at Korakou of 1617⁷, the Saint's arm passes round the figure, as if to hold him in position. Although Professor Rice recognized the need for identifying this person, he felt — at the time of the writing of his book — that neither meaning nor origin of the figure were certain, and that the suggestions which were advanced in his text should be regarded as being preliminary.

C. Enlart was of the opinion that the small figure seated behind St. George represented the donor of the wall-painting or icon⁸. True, donors of icons, ecclesiastical objects and churches have been iconographically represented in diminutive sizes. Generally speaking, however, these donors are either shown presenting the object in question to Christ or the Holy Virgin, or they are portrayed in the orans position. Since neither posture is applicable in our case, we can readily dismiss C. Enlart's suggestion. D. T. Rice mentions that the person mounted behind St. George might possibly be the princess, whom the Saint is taking home after having rescued her. This hypothesis fails to explain the coffee-pot or ewer and the towel, which are carried by the small person associated with St. George. Moreover, in the case of most icons, the figure shows very clearly masculine characteristics, and there are only few exceptions to this rule, when this small person is depicted in female garb. Nevertheless, it is interesting to note, that Professor Rice would publish the idea of seeing in the small figure a woman, a thought that was current in Cyprus at the time of his research. On a recent visit to Cairo (1972) I commented to Mr. Isaac Fanus, one of the most distinguished Coptic iconographers of our generation, about the small female person that he had placed behind the equestrian St. George. His reply indicated that he saw in this figure the very princess who had been delivered from the dragon as it is recorded in the Coptic Synaxarium⁹. In fact, the most recent Coptic representations of the equestrian St. George portray the Saint spearing a dragon with a young princess mounted behind him.

Another explanation about the identity of this small person is that he represents the Saint's squire, and that this combination influenced by Western chivalry was introduced into Eastern iconography after the Crusades. In this context, it is stressed that this theme is particularly frequent in the Eastern portions of the Byzantine world which were subjected to Crusader influence¹⁰.

On the occasion of the Sixth International Congress of Byzantine Studies

⁶ *Ibid.*, No. 83, pl. 33.

⁷ *Ibid.*, No. 81, pl. 33.

⁸ Enlart, C., *L'Art Gothique en Chypre*. Paris, 1899, vol. I, p. 248, fig. 141.

⁹ St. George is commemorated on the 23rd of Barmûdah (1st of May gregorian.)

¹⁰ Rice, D. T. *op. cit.*, p. 83.

in Paris in 1948, D. Talbot Rice presented a paper entitled : "The Accompanied St. George"¹¹. After stating that "the number of iconographical variants in the portrayal of St. George is perhaps even more considerable than that of the legends that concern him", Professor Rice relates the story which he had heard in Cyprus. It is the legend of the loyal coffee boy. "Once upon a time, St. George was sitting in a coffee-house when the news of the princess' danger was brought to him. At once, he jumped upon his horse and set out to rescue her without finishing his coffee. But the lad, who operated the coffee-shop, refused to allow the Saint to leave unrefreshed to such an encounter, and jumped onto the horse behind the Saint, coffee pot in hand." The identification of the small figure riding behind the Saint with the 'coffee boy' appears to be accepted by several Byzantinists¹².

Another explanation to the puzzle of the small figure riding behind the Warrior-Saint is traced to the realm of Iranian mythology. In Persian art, from Sassanian times onwards, Bahram Gur is said to have been habitually shown with his queen riding behind him. Can it be that the theme of the accompanied rider in Persia and the Christian East was derived from some common prototype? The identification of Braham Gur with the deity Verethragana, who was often shown mounted, has been proposed by Orbeli, who goes on to suggest that many of the attributes of this deity were identified in Asia Minor with St. George¹³. This time it is not a coffee boy, but again a female who is believed to be mounted behind the Saint, and whatever has been said above with respect to the princess is also applicable to this suggestion.

A few years ago, D. R. Howell proposed another solution to the problem of the small figure riding behind the Warrior-Saint¹⁴. In an article entitled "Al-Khadr and Christian Icons", the author described his visit to the Greek Orthodox Monastery of St. Catherine at Sinai, where he had seen several icons of St. George "mounted on a horse and seated behind him a small figure carrying a pot and sometimes a cup as well, which is being offered to the saint." Apparently much intrigued by the feeling of interdependence that existed between the Greek Sinaites and the Muslim Bedouins living among and around them, Professor Howell suggests that the small figure should be identified with the Islamic al-Khadr. He argues, "that icons referring to a Muslim tradition about al-Khadr should be found in this particular monastery is not surprising when one remembers that Mount Sinai is

¹¹ Rice, D. T., "The Accompanied St. George", p. 381.

¹² *E.g.* the Byzantinologists Mary Burn and A. H. S. Megaw.

¹³ Orbeli, "Sasanian and Early Islamic metal work", *Survey of Persian Art*, vol. I, p. 728, quoted by Rice, D. T., *loc. cit.*

¹⁴ Howell, D. R., *op. cit.*, pp. 41-51.



St. George
1752-1753



St George
1838-1839



St. Demetrius
Vatopedi Monastery
Exonarthex



St. Theodore Stratelates
1763-1764

St Theodore Stratelates
1838-1839



Abba Gabra
Manfas Qeddus

revered by Muslims as well as by Christians and Jews... It would have been difficult for the monks isolated in the desert and dependent on their neighbours for labour and safety of their supplies, to have avoided learning a good deal about Muslim traditions and legends from their servants and visitors... One cannot help feeling that the community, which had been astute enough to invent what might be called 'The Donation of Mohammad' to ensure the monastery against the rapacity of the rulers of Egypt would choose to site a chapel dedicated to St. George at such a strategic point, namely above the entrance, trying to use the superstition of the bedouins to prevent all-out attacks on goods and pilgrims"¹⁵. Professor Howell is quite correct in pointing out the very close mythological and even functional relationship between St. George and al-Khadr. This fact has been sufficiently demonstrated by several anthropologists and theologians¹⁶. However, it is an altogether different proposition for Christians living in the Islamic context to incorporate into their iconography of St. George an Islamic theme like that of al-Khadr. Here, neither the existence of the XIIth century Mosque of 'Umar in the Monastery of St. Catherine¹⁷ nor the fabrication of what the author calls "The Donation of Mohammad" can be cited to substantiate this hypothesis¹⁸. Moreover, it is very unlikely that the small figure riding behind St. George or any other Warrior-Saint was originally invented by the monks of the Monastery of St. Catherine, who subsequently would have had to inspire their iconographers to incorporate this figure iconographically. The cult of St. George, though very prevalent among all Eastern Christians living under Islamic domination, was, in fact, not particularly emphasized at Sinai¹⁹, and the Chapel of St. George, which is referred to by Professor Howell, was constructed by Napoleon's architects²⁰. True, it is tempting to see in this small figure a kind of spirit or alter ego associated

¹⁵ *Ibid.*, p. 42.

¹⁶ The close relationship between St. George and al-Khadr has been the theme of numerous studies. Einssler, Lydia, "Mar Eljas, el Khadr und Djirdjis", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, XVII, 1894, pp. 42 and 65. Friedländer, Israel, "Zur Geschichte der Khadr-Legende", *Archiv für Religionswissenschaft*, XIII, 1910, pp. 161 ff. Kriss, Rudolf, "St. Georg-al Hadr", *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*. München, 1960.

¹⁷ As peculiar as it may appear to find a mosque within a Christian monastery, there are other instances of this practice. The Monastery of St. Menas at Maryût (Mareotis) south-west of Alexandria used to have a mosque in which the bedouins worshipped.

¹⁸ For an English translation of the text of this firman, cf. Meinardus, O., *Christian Egypt Ancient and Modern*. Cairo, 1965, pp. 374-375.

¹⁹ True, Canon Morison, who visited the Monastery of St. Catherine in 1697, was shown among many other relics also those of St. George. At the same time, however, the presence of some relics of a saint does not necessarily indicate the existence of a cult. Sieur A. Morison, *Relation historique d'un voyage nouvellement fait au Mont de Sinai*. Toul, 1704, p. 111.

²⁰ Meinardus, O., *op. cit.*, p. 384.

with the Saint, and it is well-known that St. George has been considered as a personification of al-Khadr. Furthermore, the depiction of the attendant might possibly fit the traditional descriptions of the Muslim Saint. Yet, it is altogether misleading to state that "these icons from Sinai are therefore remarkable and perhaps isolated examples of the voluntary illustration of Muslim themes by Christian artists."²¹ As attractive as Professor Howell's theory of seeing in the small figure al-Khadr might appear on the first sight, an examination of his arguments does show that it is really quite untenable.

Johann B. Aufhauser, who has so convincingly demonstrated the origin of the traditions of St. George's fight against the dragon, suggests that the small figure might be a servant of St. George. He considers even the possibility of seeing in him Pankratios or Pasikrates or Passekras, who at the very end of the passion of St. George appears as eye-witness and compiler of the report²².

I should like to suggest that the image of the equestrian Warrior-Saint with the small person mounted behind him illustrates the theme of the equestrian saviour-hero or saviour-saint rescuing a believer from persecution, suffering or even martyrdom. In the case of St. George, F. W. Hasluck already pointed out that "the incident so often depicted on icons (is that) of his (St. George's) rescue of a Christian slave from a Muslim master in a distant land."²³ As is well-known, equestrian gods and equestrian heroes have been objects of veneration and adoration in several Eastern Mediterranean cults from pre-Christian days onwards²⁴. Often portrayed as the heroic hunter, the Thracian Horseman dressed in a short tunic and a chlamys, which flies behind him in a wind, may be seen as a kind of mythological prototype of the Christian equestrian Warrior-Saint. This is especially evident if one considers the secondary iconographical images, namely the fact that he is shown always galloping towards a tree, around which a serpent is entwined. In his right hand, which is raised, he holds a spear or another weapon²⁵. Another mythological image which preceded our equestrian Warrior-Saint by over a thousand years is shown in the relief of the Egyptian

²¹ Howell, D. R., *op. cit.*, p. 51.

²² Aufhauser, J. B., *op. cit.*, p. 166. The Syrian text names him Hippocrates. cf. A. Billmann, "Über die apokryphen Märtyrergeschichten des Cyriacus mit Julitta und des Georgius", *Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1887, p. 354.

²³ Hasluck, F. W., *Christianity and Islam under the Sultans*. Oxford, 1929, vol. I, p. 323, n. 2.

²⁴ Cf. the relief carvings of Artemis and the equestrian Dioscuri of Pisidia now in the Kunsthistorischen Museum, Vienna, or the Thracian Horsemen in the Beany Institute Museum in Canterbury and in the Archaeological Museum in Thessalonica.

²⁵ Most of the Thracian Horsemen monuments are either funerary or votive. Hoddinott, *op. cit.*, p. 51.

equestrian Horus spearing Seth, the god of the underworld, who is depicted in the form of a crocodile²⁶. Again, the horseman incorporates the Good, who overcomes, defeats and destroys the Evil One. In fact, mythologically speaking, the horse is often understood as the symbol of immortality, and the horseman is seen as the protector, and even as the saviour of both the living and the dead²⁷. Within the Christian cult, the equestrian Saint as such appears already in the Vth or VIth century in the Upper Egyptian city of Panopolis (Akhmîm), about the same time, when on the west-bank of the River Nile in the Monastery of St. Shenute (White Monastery) Christians chiselled out of limestone an equestrian Christ attended by two angels²⁸.

The equestrian Warrior-Saint fighting against the dragon, however, does not appear in either literary or iconographical forms before the XIIth or XIIIth century, which clearly excludes the idea of any direct or immediate cross-fertilization from any of the ancient mythological images. What did survive throughout the centuries was the desire to place the most important saviour-saint upon horseback so as to enable him to confront more dramatically the dreadful beast, the dragon.

It has been pointed out that the theme of the equestrian Warrior-Saint with the youth riding behind him can be traced to the post-Crusader period. D. T. Rice mentioned that the earliest example is an icon which was formerly in the Greek church at Alexandropol; it was taken thither from Erzerum, and it is said to bear the date of 1327. It has undergone considerable repainting. The additional rider is of an extremely diminutive size, but the princess and spectators are also very small²⁹. From the XVth century onwards, examples where the additional rider appears become more and more numerous. A rather interesting XVth century illustration of this theme is a wall-painting at Harlau in Rumania, which is mentioned by Myslevic³⁰. When Ogier Ghiselin de Busbecq, the imperial ambassador to the Porte, visited southern Turkey in 1555, he noticed how the "Turks shake with laughter when they see in the Greek churches pictures of St. George whom they

²⁶ Clermont-Ganneau, Charles, "Horus et Saint Georges", *Revue d'Archéologie*, XXXII, 1876, pp. 196 ff., XXXIII, 1877, pp. 23 ff. Scott-Moncrieff, P. D., *Paganism and Christianity in Egypt*. Cambridge, 1913, pp. 137-140.

²⁷ For further reading on this subject, cf. Salin, E., *La civilisation mérovingienne*. Paris, 1959, vol. IV, pp. 148-149.

²⁸ Wessel, Klaus, *Koptische Kunst. Die Spätantike in Ägypten*. Recklinghausen, 1936, p. 21.

²⁹ Lynch, H. F. B., *Armenia, Travels and Studies*. London, 1901, vol. I, pp. 128-129. This is a very strange story, for normally XIVth century icons do not bear a date!

³⁰ Myslevic, Josef, "Saint Georges dans l'art chrétien oriental", *Byzantinoslavica*, V, 1933-1934, p. 373.

declare to be their own Chederle³¹ with a boy sitting on the haunches of his master's steed mixing wine and water for him, for this is the manner in which St. George is painted by the Greeks."³² By the XVIth century, therefore, the theme of St. George with the small person riding behind him was well established. The famous XVIth century icon of St. George adorned with precious pearls, which is in the possession of the monks of the Mount Athos Monastery of Hagiou Pavlou, shows the equestrian Saint with a small person mounted behind him, who is clothed in Turkish dress and wearing a turban³³.

D. Talbot Rice correctly pointed out that the small figure does not seem to appear on paintings of the more accomplished "court-style" in the Byzantine world, nor is he known in the West³⁴. This means, that the small person was introduced to the Eastern iconography of the equestrian Warrior-Saint through the popular cult, which had always venerated St. George and has always seen in him the celestial protector of the faithful against the Muslim infidels. One might say, therefore, that the small figure represents the Christian believer, who has turned to the Saint in his misery, anxieties, troubles and distress, and who is subsequently delivered by being transported to a safer state of being. This, of course, was and still is one of the principal spiritual functions of the Saints in general and the Warrior-Saints in particular, and Eastern Orthodox hagiology and folklore record many incidents of the merciful intervention of the Saints.

We shall now illustrate the particular iconographical characteristics which are associated with the different equestrian Warrior-Saints who are portrayed with the small person mounted behind them. Because of his universal recognition and veneration, we shall commence our presentation with St. George, to be followed by that of St. Demetrius, St. Behnam, St. Theodore, and Abba Gabra Manfas Qeddus.

St. George

If any Saint embodies the virtues of being the saviour, redeemer and deliverer from the beast, the dragon, the devil, in short the Evil One, it is St. George, who is venerated by all Eastern Orthodox Christians, both, Chalcedonians and non-Chalcedonians. He is the only universally accepted Warrior-Saint, whose popular iconography represents him together with the

³¹ Possibly Khird Ilyas! For the relationship of St. Elias with al-Khadr, cf. Einssler, L., *op. cit.*

³² Forster, C.H. and F.O.B. Daniel(eds), *The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq.* London, 1881, vol. I, p. 151.

³³ Huber, Paul, *Athos, Leben, Glaube, Kunst.* Zürich, 1969, pl. 167.

³⁴ Rice, D.T., *loc. cit.*

small person mounted behind him. Icons of St. George with the small figure riding behind him are found among the Greeks, Melkites, Armenians, Copts, Jacobites and Ethiopians.

In his important study on the Greek and Latin traditions of St. George's fight with the dragon, J. B. Aufhauser refers to several miracles of St. George in which the equestrian Warrior-Saint delivers an imprisoned youth. There is the story of the youth of Paphlagonia who served in the Church of St. George. When the Agarenes³⁵ or Saracens fought against the Paphlagonians, they captured among others also this handsome youth whom they degraded to the services in the kitchen. In his despair, the youth prayed to St. George. One day he saw an equestrian knight who turned to him and put him on his horse. The following day, one of the Christians was frightened when he saw the youth in the clothes of a Saracen, but the youth recognized the man as a monk who returned him to the Church of St. George³⁶. A similar story is related about a youth of Mytilene. On the feast day of St. George when all the people had gathered in the Church of St. George, certain Cretan corsairs sacked the island, and all those people who had stayed at home were captured, including the young and handsome son of a widow. Following his capture he was forced to serve the emir of Crete. The widow, however, turned to St. George in her trouble. One day, as the youth served as cupbearer, St. George appeared and transported him to his mother³⁷.

According to Aufhauser, these stories originated between the XIth and XVIth century, and undoubtedly they provided the iconographical inspiration for the theme of the young lad with his coffee-pot mounted behind the Saint. That these stories were slightly changed and adapted according to need and circumstances is evident from the account told by Captain T. A. B. Spratt, who visited the rock-grotto of St. Niketas near Cape Sudsuro in Crete in the middle of the XIX century.

The following story is said to have occurred about four or five centuries ago:

"The church was crowded with Christians from the adjacent villages on the feast of their patron saint Agios Niketas so as to be ready for the matin service at day-break. But the fires which the assembled party had lighted near it, having been observed at sea by a Barbary corsair then cruising off the island, guided his approach to the spot, and under darkness of the night he landed his crew in a neighbouring cove ... All

³⁵ *I.e.* the children of Hagar.

³⁶ Aufhauser, J. B., *op. cit.*, pp. 3, 4 & 16. From a collection of miracles of St. George (XIth cent.) in cod. Paris 1604.

³⁷ *Ibid.*, pp. 9 & 117.

the parishioners in the church, who had uplifted their voices in a general prayer to St. Niketas were saved, since the Saint had shown them a way of escape, through the back part of the cavern, by opening a small aperture there. Through this aperture, they all silently crept, unseen and unheard by their captors, except one little girl that had fallen asleep in a corner of the chapel. When daylight came, therefore, and the church was opened, she alone was left as a prize for the Barbary corsair, and in consequence of her remarkable beauty she was made the domestic slave of the chief of the crew. It happened that on that anniversary, whilst the poor girl was in attendance on the corsair with his early cup of coffee, she suddenly remembered that it was the anniversary of her captivity, and burst into tears. Being pressed to state the cause, she did so, but received an angry reproof from the barbarian for her folly in not having long ere this forgotten her home and her family. Before the harsh pirate had finished his anger the damsel disappeared from his sight, for St. Niketas, who in the Greek calendar is revered as a sort of Bellerophon, having the power of aerial flight on a white-winged steed, had taken her up, and the girl was restored by the saint then and there, whence she had been taken, to the arms and joy of her family”³⁸

In this story it happened to be the equestrian St. Niketas, who intervened and rescued the faithful from captivity and the hands of the infidel.

The iconographical message of the theme of St. George with the young lad mounted behind him seems clear. At a time when many young Christians were forcefully abducted by the Muslims, the image of the saviour-saint was of great importance and comfort. Whatever the saint could perform in his life-time, this he could always do. If he could return the Paphlagonian youth to the Church of St. George or the son of the widow to his mother, he could do the same under the present circumstances. It is understandable, therefore, that especially mothers would attach great value to icons of St. George which portrayed him rescuing the Christian youth in Turkish clothes.

There are two iconographical postures, which we can differentiate. Firstly, the youth holds his coffee-pot or ewer and towel in his right hand, swinging the vessel over the hindquarters of the horse; secondly, he also holds the coffee-pot or ewer in his right hand, though he rests the vessel on his right thigh. On almost all XVIIIth and XIXth century icons of the equestrian St. George, the lad is portrayed wearing baggy pants and a tarbush on his head.

Among the Greek Arabophone Christians of the Middle East the iconography of St. George with this youth mounted behind him is even more

³⁸ Spratt, T.A.B., *Travels and Researches in Crete*. London, 1865, vol. I, pp. 345-345.

common than in Greece. Thus, for example, in the Greek Orthodox Church of St. George which is built over the traditional tomb of the Warrior-Saint in Lydda (Lod), the iconostasis-icon of St. George shows the small lad riding behind him³⁹. But not only the Arabophone Greeks and Melkites, but also the Armenians have incorporated the small figure in their iconography of St. George. Thus, for example, an Armenian XIXth century icon of St. George with the youth riding behind the Warrior-Saint adorns the west-wall of the Coptic Church of the Holy Virgin in the Hârat ar-Rûm in Cairo. Among the Ethiopians, the equestrian St. George accompanied by 'the little squire' is quite popular, although, as S. Chojnacki correctly points out, "the squire seems rather to be a servant, and in the Ethiopian context he bears the name of Sekoras, Sokratos or Sekratos, or anything of that sort."⁴⁰

The two illustrations of St. George with the rescued youth are Coptic icons⁴¹. The icon of St. George of Melitene (Ο ΑΓΙΟΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΠΙΜΑΛΙΤΩΝ) has the following Arabic inscription: "My master, the king, Marî Ġirġis al-Malatî, Star of the Morning." Painting of the miserable Ibrahim and Yûhanna the Armenian, 1469 A.M.⁴² The icon shows the small rider clothed in a striped galabiyah. In his right hand he holds an ewer, which rests on his right thigh⁴³. The second icon of St. George belongs to the XIXth century and adorns the Church of the Holy Virgin in the Hârat ar-Rûm in Cairo. The Arabic inscription reads: "Icon of the great martyr Marî Ġirġis"—"Designed by Astâsî (Eustathius) ar-Rûmî al-Qudsî, the painter. Remember, O Lord, the provider for this, Thy slave the miserable priest Bakhûm (Pachomius), and reward him who toiled and make him a partner in the kingdom of the heavens. 1555 A.M."⁴⁴

St. Demetrius

The theme of the deliverer or saviour was also applied to the greatest cultic competitor of St. George, namely to St. Demetrius, the Patron-Saint of Thessalonica and the protector of the city from the threat of the infidel

³⁹ The statement that St. George and the young lad appear only on Greek icons is certainly erroneous. Cf. Aufhauser, J. B., *op. cit.*, p. 166.

⁴⁰ Correspondence from S. Chojnacki, Haile Sellassie University, Addis Ababa, Dec. 29, 1971.

⁴¹ For some reason or another D. T. Rice remarked that he had found no Coptic examples of St. George and the small figure mounted behind him. Rice, D. T., "The Accompanied St. George", *op. cit.*, p. 386.

⁴² Mulock, Cawthra, and Langdon, Martin Telles, *The Icons of Yuhanna and Ibrahim the Scribe*. London, 1946, p. 31, pl. 5.

⁴³ The date appears in Coptic cursive numerals. 1469 A.M.-1752/53 A.D.

⁴⁴ 1555 A.M.-1838/39 A.D. For the works of this iconographer, cf. Meinardus, O., "The Iconography of Astâsî ar-Rûmî", *Studia Orientalia Christiana : Collectanea*, XIV, 1970-1971, pp. 377-397.

Avars. There exist numerous iconographical portrayals of the equestrian St. Demetrius with a small clergyman mounted behind him. This is the Bishop Cyprianus, whom the Warrior-Saint delivered from captivity by breaking his chains. Subsequently he carried him on his horse to Thessalonica. Apart from two XVIIIth century Melkite icons of St. Demetrius with Bishop Cyprianus⁴⁵, there is a well preserved wall-painting of the equestrian Warrior-Saint with the Bishop on the northern part of the outside wall of the exonarthex of the Catholicon in the Mount Athos Monastery of Vatopedi.

St. Behnam

In the Syrian Orthodox (Jacobite) Monastery of St. Mark in Jerusalem Professor D. R. Howell noticed a rather interesting icon showing an equestrian St. Behnam and sitting behind him a woman, whom he identified as the female lutanist Âzâda⁴⁶. It is well known that St. Behnam has played and still plays a very important role both as deliverer and as intercessor in the piety of the Syrian Christians, both Orthodox and Catholic⁴⁷, while Muslims have identified him with al-Khadr. As Father Fiey says : "Mâr Behnam se place ainsi dans la lignée des grandes achétypes du genre: le Tammouz des Babyloniens, l'Osiris des Egyptiens, l'Adonis grec et même la Hidra d'Ascalon."⁴⁸ John Carswell, who interviewed several Syrian Orthodox Arabs in Jerusalem, informs us that they felt that St. Behnam is always accompanied by Sarah, his sister, and this interpretation he found to be the most convincing⁴⁹. The theme of the rescue can also be applied to Sarah, St. Behnam's sister, who was healed by Matthew the Hermit, as well as to any Christian who was saved by the Saint either from the wrath of Julian the Apostate or *post mortem*.

St. Theodore Stratelates

The theme of the equestrian Warrior-Saint, who is accompanied by a smaller person, is also found in tattoo designs. John Carswell has published altogether nine different tattoos of "a saint with a child on a horse."⁵⁰ In these

⁴⁵ *Icones Melkites*. Exposition organisée par le Musée Nicolas Sursock, 1969. Beirut, 1969, p. 186, No. 26 (XVIIIth cent.), No. 47 (1727). Another icon of St. Demetrius with the bishop (1835) is exhibited in the Byzantine Museum in Athens under No. 772.

⁴⁶ Howell, D. R., *op. cit.*, ill. no. 3.

⁴⁷ The problems regarding the legends around St. Behnam are discussed by Father J.M. Fiey, o.p., *Assyrie Chrétienne*. Beirut, 1965, vol. II, pp. 566-578.

⁴⁸ Fiey, J.M., *op. cit.*, p. 576.

⁴⁹ Carswell, John, *Coptic Tattoo Designs*. Beirut, 1958.

⁵⁰ Carswell, J., *op. cit.* Nos. 9, 16, 62, 63, 66, 106 A, 110, 116, 130.

tattoo designs, the Saint holds the reins in his right hand, the other person, having the appearance of a child—since he is so much smaller—is mounted behind him. According to Carswell, the person riding behind the Saint “is bearded, wears Turkish-style trousers and holds a sceptre in his left hand.”⁵¹ “Both, Saint and child have ray-halos, the child wears a simple tunic.”

The Copts in Jerusalem⁵², so Carswell informs us, maintain that “it represents Mar Corios, a soldier born in Shoud bil Hamra at the time of King Dacladianus. The child is his servant also martyred with him.” Well, Mar Corios, of course, is undoubtedly St. Mercurius or Abû’s-Saifain, the Father of the Two Swords, a very popular Saint among the Copts, who suffered martyrdom in the days of Julian the Apostate and not during the Diocletian persecutions. The only well known Coptic equestrian Warrior-Saint born in the town of Shutb in Upper Egypt is St. Theodore Stratelates, who, indeed, is often portrayed with a small person riding behind him.

We shall illustrate this Egyptian theme with two Coptic icons of the XVIIIth and XIXth century. The XVIIIth century icon is the work of Ibrahim the Scribe⁵³. The various Arabic inscriptions relate the story. To the left of the widow: “I am, my master, a wretched Christian woman.” Behind the mounted small figure: “Son of the widow.” Between the horse and the widow: “The great Martyr Marî Tâdrus, son of Yûhannâ of Shutb (as-Shatbi), slayer of the dragon and saviour of the son of the widow.” Above the person tied to the tree: “Son of the widow.” Below the tail of the dragon: “The miserable painter made it for the Church of the Holy Virgin ad-Damshiriah.” The subscription: “Remember, O Lord, Thy slave Tâdrus and his son Yûsif, son of Hinnis the priest, in the kingdom of the heavens. 1480 A.M.”⁵⁴

Clearly, the son of the widow is clothed in a typical Turkish striped suit, wearing on his head a turban. As in the case of St. George and St. Demetrius, also this story reflects the period of the Turkish domination. St. Theodore is shown killing the dragon, while, at the same time, rescuing the son of the widow, who may well have been abducted to serve in the troops of the janisaries.

The second illustration shows the small figure sitting behind the Warrior-Saint wearing boots and clothed in grey pants, a vest and wearing a cap. The Arabic text at the bottom of the icon reads: “Designed by Astâsî ar-Rûmî al-Muqadsî, the painter. Remember, O Lord, the provider for this Thy slave

⁵¹ Undoubtedly, this sceptre is the ewer which the youth associated with St. George holds in his hand.

⁵² Meinardus, O., *The Copts in Jerusalem*. Cairo, 1960.

⁵³ Mulock, C. and Langdon, M. T., *op. cit.*, p. 33, pl. 6.

⁵⁴ The date appears in Coptic cursive numerals. 1480 A.M.-1763/64 A.D.

Bakhûm (Pachomius), and reward him who toiled and make him a partner in the kingdom of the heavens. 1555 A. M.⁵⁵

Abba Gabra Manfas Qeddus

In the case of this late XIIIth century Ethiopian Saint, the small rider mounted behind Abba Gabra Manfas Qeddus holds on to the hair-coat of the thaumaturgos as he rides on the back of a rooster probably to the Seventh Heaven. In the traditional vitae of Abba Gabra Manfas Qeddus no reference to this young naked lad can be found⁵⁶. There are numerous stories of this Saint, however, that relate to his miraculous translations from one place to another as well as to his visitations to the celestial abode; though in all of these journeys he employed the divine wind-chariot in which he travelled in company with his lions and leopards rather than being mounted on a rooster. The icon, the original of which is in the possession of the Augustinian Friars of the Ostkirchlichen Institut in Würzburg⁵⁷, appears to be a unique iconographical composition, for in all my studies of the iconography of this Saint either on Mount Zequala or in Addis Ababa I have not found this particular theme represented. In the words of S. Pierre Petrides of Addis Ababa "this painting may be simply a whim of a contemporary artist."⁵⁸ And yet, there is a possibility of seeing in this Ethiopian icon an artistic reflection of the Twelfth Miracle of Abba Gabra Manfas Qeddus which is read in the Ethiopian Church on Sanê 5th or June 12th (gregor.). According to this miracle-story, a thief robbed a poor man of his only property, which he had wanted to sacrifice in honour of Abba Gabra Manfas Qeddus, namely a rooster. After his theft he ate the bird, but at midnight the cock began to crow in his body, and after the thief had died and was buried, the cock flew out of the lacerated body and the opened tomb towards the church where he stayed for the period of three years⁵⁹.

The icon portrays the Saint with the poor man, sitting behind him and riding on the rooster towards the Seventh Heaven. The idea of this Saint saving a mortal and transporting him to a safe place may well have been inspired by the images of the Warrior-Saints with the small rider mounted

⁵⁵ 1555 A.M.-1838/39 A.D.

⁵⁶ Budge, E. A. W., *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*. Cambridge, 1928, vol. III, pp. 755-772. Bezold, C., "Abba Gabra Manfas Qeddus," *Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1916, pp. 58-80. Rossini, C., *Gadla Margorewos*. Paris, 1904, p. 24.

⁵⁷ I want to thank Fr. Ernst Chr. Suttner, OSA, for his kindness in supplying me with a copy of this unusual representation of the Saint.

⁵⁸ Letter by Mr. S. P. Petrides of Addis Ababa of March 4, 1972.

⁵⁹ Bezold, C., *op. cit.*, p. 78.

behind them, whose function and rôle within their ecclesiastical cult are not unlike those of Abba Gabra Manfas Qeddus in the Church of Ethiopia. Is this perhaps a case of a thematic transfer?

It is my contention that the widespread lack of knowledge and understanding of this theme as such may well be related to the message, which the Eastern Orthodox churches tried to convey by portraying the small figure mounted behind the Warrior-Saint. It is significant that this particular theme is found only among Christian communions who lived under Islamic domination. In the West, the equestrian Warrior-Saint with the youth riding behind him is unknown, and the fact, that we happen to find this particular theme in Ethiopian art should not surprise us, since late mediaeval Ethiopian art has always borrowed to some extent from other art-forms. Is it possible, that the iconographical message of the equestrian Warrior-Saint with the lad is one of steadfastness and loyalty for Christians living under an Islamic administration? Is the reason for the obvious lack of our knowledge, understanding and appreciation of this theme perhaps due to the fact that for more than three or four generations the Eastern Orthodox Christians have lived under more enlightened circumstances? Is it conceivable that this might be the reason why so many people have forgotten the message contained in this image? There is no doubt that the Eastern Orthodox Christians of the XIVth to the XIXth century, who lived in a basically hostile world, had no difficulty in understanding the message, which to them provided supreme comfort, when their sons were forcibly taken from them.

The Panagia of Orchomenos : a Votive Icon of the Second World War

by

Otto Meinardus

Introduction

The belief that in national crisis situations supernatural powers intervene on behalf of the faithful is almost as old as mankind. War deities, deified heroes, angels and saints were and still are believed to have assisted the divinely chosen whoever they happen to be in their military endeavours. With the Christianization of the Roman Empire, supernatural forces were soon called upon to further the advance of the Christian Cause, and celestial apparitions were interpreted as divine proof for the righteousness of the contender. As early as 312 A.D., St. Constantine's victory over the forces of Maxentius as well as his conversion were attributed to his vision of the Flaming Cross which appeared in the sky at noonday with the legend 'Εν τούτῳ νίκα. It is only understandable that this heavenly vision by the first Christian Roman Emperor became a model for subsequent generations.¹

There is no doubt that even in early days popular religious art, which was not necessarily bound to any particular iconographical canons, represented apparitions of Christ, the Holy Virgin and the Saints. Since these productions, however, were expressions of the folk-art rather than the imperial or the monastic art of the age, many of these early portrayals have perished.

Iconographical representations of supernatural interventions in military encounters can be traced at least to the latter part of the XVth century. One of the earliest icons depicting the assistance of the miraculous icon of the Snamenje is the famous Novgorodian icon showing in three sections the battle of the Novgorodians against the Suzdalians in 1169. The subject became especially popular in the period of the political struggle between the two cities of Novgorod and Moscow. The Suzdalians mean the Muscovites and it was against them that the Holy Virgin had come to aid Novgorod. In this particular case, it is the palladium of the Novgorodians, the icon of the Snamenje that came to the assistance of her peoples. Thus, in the upper section of the icon we see the miraculous icon of the Holy Virgin of the Sign being car-

¹ Cf. "The Apparition of the Cross" in the Sala di Constantino, Vatican, by pupils of Raphael.

ried from the Church of the Saviour to the Novgorod Kremlin. In the central section, the Novgorodians are seen taking cover behind the fortress walls and the Suzdalian army shooting arrows towards the miraculous icon. The lower section shows the Novgorodian army emerging from the fortress led by SS. Boris, Gleb, George and Demetrius, who were commissioned by the Holy Virgin to help the Novgorodians.² In a XVIIth century icon of the Jaroslavl School we see the miraculous icon of the Feodorovskaja being carried in front of the troops to safeguard the city of Kostroma from the assaults of the Tartars³.

The famous battle of Navpaktos (Lepanto) on October 7, 1571, when the fleets of the Holy League, *i.e.* the Papacy, Venice, Spain, Genoa, Savoy and the Knights of Malta under the command of Don John of Austria, destroyed a Turkish fleet of two hundred galleys, became the theme of numerous religious paintings⁴. In a votive icon depicting this battle, there are portrayed the Holy Virgin and Child flanked by two Saints on either side supported by clouds. Because of the divine assistance of the Holy Virgin in this decisive victory over the Turks, the Feast of Our Lady of the Rosary was instituted for the Latin Church for October 7.

Every year on the Saturday of Lazarus and on Palm Sunday the citizens of Missolonghi (Arcanania-Aetolia) commemorate the heroic resistance and the battle of Missolonghi against the Turks in 1826 by carrying in procession the famous painting "The Exodus from Missolonghi" by Theodore Vryzakis to the Heroes' Tomb of the town. Although this painting is not an icon in the strict sense of the word, it, nevertheless, fulfils the functions of a sacred picture. The painting portrays the Greek insurgents who force their way out the besieged castle. In the upper part of the painting there is portrayed the enthroned Pantocrator attended by angels holding candles and olive-crowns, the symbol of martyrdom⁵.

In the famous battle of Adowa of March 1, 1896, the first major victory of an African over an European army since the victories of Hannibal, St. George on his white horse is said to have fought on the side of the Ethiopians against

² This icon is in the Museum of History and Architecture, Novgorod, *cf.* Lazarev, V.N., *Novgorodian Icon Painting*. Moscow, 1969, pp. 35-36, pl. 51. A late XVth century icon of the same theme is in the Tretyakov Gallery in Moscow.

³ Skrobucha, H., *Maria. Russische Gnadenbilder*. Recklinghausen, 1967, pp. 48, 53.

⁴ Meletopoulos, J.A., 'Η Ναυμαχία τῆς Ναυπάκτου. *ΙΣΤΟΡΙΑ*, December 1970, pp. 22-34. The votive-icon of the Battle of Navpaktos is published by Kriss, Rudolf and Kriss-Heinrich Hubert, *Peregrinatio Neohellenika*. Wien, 1955, p. 26. Also in the *Handbuch der Ikonenkunst*. München, Slavisches Institut, 1966.

⁵ Troulios, G. (ed.), *ΙΣΤΟΡΙΚΟΝ ΑΕΥΚΩΜΑ*. Athens, Melissa, 1970, vol. II, p. 441.

the Italians. Ethiopian miniatures⁶ and mural-paintings⁷ depicting this battle always include St. George above the battle field⁸.

The confidence in the divine protection and assistance in military operations was just as firmly held by many soldiers and officers in the battles of the Second World War (1939-1945) as in previous centuries. Dr. T. D. Mosconas, librarian of the Greek Orthodox Patriarchate in Alexandria, refers to a story of a horseman who appeared in Marcotis a few days before the great battle of al-Alamain in October 1942, urging the allied soldiers in Egypt to fight shoulder to shoulder, alleged to be St. Menas⁹. In the *Egyptian Gazette* of November 10, 1942, we read, that "St. Menas is now hailed by the Greeks in Egypt as the Saviour of Alexandria from the onslaught of the Axis troops... It was a case of St. Menas versus Rommel, with the first round won by the Egyptian Saint"¹⁰.

One of the more recent votive-pictures is an oil-painting on canvass of 1945, which shows an attack of enemy planes on the city of Corfu. Thanks to the protective intervention of St. Spyridon, the patron of the city and the island, all the bombs are said to have fallen into the sea. This painting, which is in the Church of St. Spyridon in Corfu, depicts three planes and two bombs falling into the sea as well as St. Spyridon supported by a cloud above the castle of Corfu¹¹.

The Panagia of Orchomenos

The Event

In July 1943, the Allies disembarked successfully in Sicily and South Italy. A new Italian Government under Marshal Pietro Badoglio was formed that surrendered to the Allied Forces. As a result, the Italian occupation garrisons that were stationed in Greece, including that in Livadia¹², were subjected to attacks by the German forces in their drive to collect the armaments of their former allies. Exploiting this confused situation, the Greek National Liberation Front (E.A.M.)¹³ appeared in Livadia in September 1943

⁶ I.e. the 1965, 80 cents Ethiopian postage stamp which portrays the battle of Adowa with St. George.

⁷ This theme was already depicted on the walls of the destroyed Church of St. Mary of Lekemte in or around 1899.

⁸ Neubacher, Hermann, *Die Festung des Löwen*. Olten, 1959, pp. 96 and 164.

⁹ Mosconas, D. T., personal correspondence of December 28, 1959.

¹⁰ Meinardus, O., *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*. Cairo, 1961, p. 354.

¹¹ Kriss, R. and Kriss-Heinrich H., *op. cit.*, p. 84, pl. 70.

¹² The capital of Viotia county, situated at the foot of two hills, the Lafistion and the Thourion, has a population of about 14.000.

¹³ The irregular military organization of the Communist Party in Greece.

to capture the weapons from the departing Italian troops. First, however, these irregular Greek units occupied the village of Orchomenos, about ten km. from Livadia, where they gathered by force the non-combatant population of the village and then headed towards the Italian H.Q. in Livadia. On their way, they stopped at the Shrine of St. Andrew where they prepared the destruction of the bridge across the Kifissios River to forestall the advance of the German forces. In the agony and impatience that seized everybody they saw the German troops advancing and fled to the village of Tsamani¹⁴. On September 9, 1943, the German troops entered Livadia and disarmed the Italian garrison. In the meantime, however, the citizens of Orchomenos had returned to their village. On the following day, the German commander sent four tanks against Psamani. As these tanks passed Orchomenos near the IXth century Byzantine Church of the Koimesis of the Holy Virgin¹⁵, they stopped.

According to the testimony of the villagers of Orchomenos, the drivers of the four tanks maintained that after passing the ancient church, they saw a two metre high apparition of the Holy Virgin, who ordered them to stop their vehicles. Immediately the tanks stopped, moreover, the drivers were unable to move them either forwards or backwards. The first tank had already crossed the village-brook, the second stopped while crossing the brook. Then the officer went to the church where he is said to have kissed the icon of the Panagia. Later in the day he was invited by the mayor. The tanks were left in this position until the following day, when the German officer in charge ordered the mayor to pull the second tank out of the brook by means of a tractor. On September 11, the commanding officer from Livadia arrived in Orchomenos and announced that because of the miracle the German troops were to be withdrawn from Orchomenos¹⁶.

It is not within the scope of this study to question either the veracity or the accuracy of this account as it was given twenty-five years after the occurrence of the event. It must be borne in mind that stories and also printed pictures portraying the blessings or the intervention of the Panagia or the Saints in the battles of the Second World War involving the Greek Army were very popular. As Betty Wason so pointedly stated : "The avenging Virgin was continuously reported to have appeared to soldiers asleep at isolated posts

¹⁴ A small village in northern Niotia, north-west of Orchomenos.

¹⁵ The text of the painting above the entrance of this church reads as follows: "This Church of the Koimesis of the Mother of God was constructed in the time of Leo Protospatharios in the year 6382 of the Byzantine Era, i.e. 874 A.D. in the reign of the Roman Emperor Byzantius Basilius of the Macedonians and of the Patriarch of Constantinople Ignatios, about the time of the schism of the two churches : Orthodox and Western".

¹⁶ None of the citizens of Orchomenos witnessed the apparition, and this story is based entirely upon the testimony of the German officer and soldiers !

or riding on the wings of a Greek pilot's plane or whispering to men in battle to rush forward and strike at the enemy. At times I had the feeling that their Virgin had many of the characteristics of Pallas Athena, the avenging goddess of ancient times".¹⁷

The Description of the Icon

The votive icon of the Panagia of Orchomenos adorns the north-wall of the nave of the Church of the Koimesis of the Holy Virgin in Orchomenos. The icon is normally veiled with a silk curtain. Many of the citizens of Orchomenos attribute to the icon miraculous powers as is evident from the *tammata* which are offered to the icon.

In the upper part of the icon there is the following inscription : "The Godmother Mary, the unconquerable defender of the citizens of Orchomenos". In the lower right hand corner there are depicted three German tanks with German soldiers advancing towards Orchomenos. In the centre of the picture, there is a column of three German armoured cars proceeding in the bed of the village-brook. Except for one soldier, who fires a rifle and ten other soldiers preparing for the crossing of the brook, all the other fifteen soldiers face the apparition of the Holy Virgin resting on a cloud. Two soldiers have their arms raised, an officer holds his left arm in front of his breast. All soldiers, except for two officers, wear helmets and on their right arms arm-bands with the swastika (sic).

Below the cloud, there is an elderly bearded Orthodox priest wearing the stole and holding in his right hand a pectoral cross. A large number of male and female citizens of Orchomenos are gathered behind the priest. In the background there is the IXth century cruciform Church of the Koimesis of the Holy Virgin of Orchomenos and several houses.

The Holy Virgin, with her eyes cast down and slightly turned to the left, has her hands raised in prayer and benediction. This type of the Holy Virgin is a variant of the Haghiossoritissa.

In commemoration of the deliverance of Orchomenos on September 10, 1943, the following hymn was composed (echos A).

HXOΣ A'

Λαός Ὁρχομενίων ἐν Ὠδαῖς εὐφημήσωμεν
 Ἡμῶν τήν Πολυούχον καί τοῦ κόσμου προστάτιδα
 Πηγὴ γάρ τῶν θαυμάτων νῦν ἡμῶν
 Ἡ Πάνσεπτος ἀναδέδεικται εἰκόν

¹⁷ Wason, Betty, *Miracle in Hellas. The Greeks Fight On*. New York, 1943, p. 172.

Icon of the
Panagia of
Orchomenos



The Church of the
Koimesis of the
Holy Virgin at
Orchomenos



*Τῆς ἀχράντου Θεοτόκου
 Διόπερ ἅπαντες ταύτην ἀναβοήσωμεν
 Χαῖρε τῶν Σέ τιμώντων ἡ ἐλπίς
 Χαῖρε ἡμῶν τό κραταίωμα
 Χαῖρε ἡ τοῦ πυρός τόν Ὁρχομενόν ἀπαλλάξασα*

*KONTAKION THS PANAGIAS DIA THN 10^{HN} ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΥ
 ΗΧΟΣ Α΄*

*Προθέσεις βαρβάρων δεσμεύουσαν
 Καί λύτρωσιν λαοῦ σου παρέχουσαν
 Θεοτόκε Μαρία
 Ὑμνοῦσε Σε Ὁρχομένιοι
 Ὅτι πόλιν αὐτῶν ἐφύλαξας
 Ἐξ ὀλέθρου πολεμίων
 Δι' ὃ σέ ἀνυμνοῦμεν
 Χαῖρε ἡ ἀκοίμητος φρουρός τοῦ Ὁρχομενοῦ
 Καί προστάτρια.*

We Orchomenians in odes let us praise
 Our town's defender and the protectress of the World.
 The reverent icon
 Of the immaculate Mother of God
 Has demonstrated itself a source of miracles for us.
 Let us all, therefore, acclaim her:
 Hail, the hope of those who honor Thee,
 Hail, our source of power,
 Hail, Thou who hast saved Orchomenos from conflagration.

The Orchomenians adore Thee,
 Mary, Mother of God,
 Who frustratest devices of barbarians
 And profferest salvation to Thy people.
 For Thou hast preserved our city
 From devastation by the foe.
 We, therefore, extol Thee :
 Hail, Thou, vigilant guardian of Orchomenos
 And protectress¹⁸.

¹⁸ In duty bound I want to express my gratitude to Mr. G. Phylactopoulos for the beautiful translation of this hymn into the English Language.

Sokotra - die ehemals christliche Insel

von

Ludwig Brandl

Zwischen dem Arabischen Meer und dem Indischen Ozean, östlich von Kap Guardafui, erhebt sich die 132 Kilometer lange (von Ras Shoeb bis Ras Redresse) und 40 Kilometer breite Insel Sokotra aus dem Meer. Ihre höchste Erhebung ist der 1430 Meter hohe Batageber des Haggier-Gebirges. Die Einwohnerzahl war im Laufe der Jahrhunderte großen Schwankungen unterworfen. Im 12. Jahrhundert waren es 10000 waffenfähige Männer, im 16. Jahrhundert 15000 Menschen. 1825 zählte man 4000 Seelen, 1861 kaum noch 1000; 1934 sind es wieder 10000 und 1962 12000 Bewohner. Sie setzen sich zusammen aus Sokotri, Arabern, aus den Nachkommen ehemaliger Sklaven wie Somali, Suaheli und aus Indern. Hadibu ist der Hauptort und neben Quadub and Qalansiya der wichtigste Ankerplatz, um die Erzeugnisse der Insel wie das Abfuhrmittel Aloe, das Harz des Drachenbaumes, »Drachenblut« genannt, Myrrhe und Weihrauch, Granatäpfel und Gurken auszuführen. Früher wurde auch mit gereinigter Butter aus Büffelmilch und mit Zibet-Katzen gehandelt. Es wird Sokotri gesprochen, eine alte Form des Süd-arabischen. An der Nordküste ist Arabisch zu hören.

In westlicher Nachbarschaft liegt die Felseninsel Abd el Kuri, 30 Kilometer lang und etwa fünfeinhalb Kilometer breit, mit einer Sandbucht im Norden und einer 501 Meter hoch abfallenden Steilküste im Süden. Im Jahre 1861 war sie mit etwa hundert Menschen bevölkert — heute sind es etwa 200. Auch sie sprechen Sokotri neben Arabisch, und leben hauptsächlich vom Perlentauchen und vom Handel mit Ambra, einem wohlriechenden Stoffwechselprodukt des Pottwals; sie fangen neben Fischen auch Meerschilkröten, und sammeln Muscheln. Südöstlich von Abd el Kuri liegen die sogenannten »Brüder«, die beiden unbewohnten Inseln Semba und Dersi. 20 Kilometer westlich von Abd el Kuri ist der 90 Meter hohe Fels — arab. »Tal Faraún«, heute auch Silet genannt. Es wird dort Guano abgebaut, das phosphor- und stickstoffreiche Exkrement der Seevögel.

Ägypter und andere Völker — Drittes bis erstes Jahrtausend v. Chr.

Wem die Insel Sokotra zuerst bekannt war, wissen wir nicht. Doch das Gilgamesch-Epos, ein Heldenlied auf den frühgeschichtlichen sumerischen König

von Uruk um 2600 v. Chr., mag Aufschluß geben. Hier wird von einer "Insel des Sturmes" gesprochen und auf die Stürme, die durch den jahreszeitlichen Monsun bedingt sind, Bezug genommen. Einen anderen Hinweis geben die alten Ägypter im Zusammenhang mit dem Lande Punt. Wenn auch Sokotra nicht das Land Punt selbst war, so hat es doch zu jenen Ländern gehört, die ganz in seiner Nähe gelegen haben. Sahure, der zweite Pharao der V. Dynastie (2470-2320), sandte eine Expedition nach Punt. Einem anderen Pharao, Djetkare-Isei aus derselben Dynastie, wurde ein Zwerg aus Punt mitgebracht. Im Jahre 2001 schickte Menthuotep II., Pharao der XI. Dynastie, seinen Generalintendanten Henenu mit 3000 Mann durch das Rote Meer nach Punt, um Weihrauch zu holen. Auch Menthuotep III. (1997-1991) entsandte seinen Wesir Amenemhet dorthin. Unter Amenemhet II. kehrte aus dem Lande Punt im Jahre 1901 eine Flotte in den Hafen Sau am Roten Meer zurück.

Die bekannteste ägyptische Expedition nach Punt, die die Königin Hatschepsut 1493 unternehmen ließ, brachte auf fünf Schiffen unter anderem »süß riechenden Weihrauch«, neben Weihrauch- und Myrrhenbäumen zurück. Die Ägypter gaben, der vielen Schlangen wegen, der Insel den Namen Pa-anch, "Insel der Dämonen". Die Felseninsel, arab. Tal Faraún oder »Fels der Pharaonen«, weist ebenfalls auf eine Beziehung zu den alten Ägyptern hin. Sie mag wohl als Wegzeichen gedient haben.

An der Meerseite im Osten der Insel, eine Meile von Ras Rami (=Muni) entfernt, sah man Inschriften an einem Kalkstein mit Zeichen für Menschen, Kamele, viele Kreuze und Schlangenköpfe. Dieselbe Inschrift wurde nochmals 1858 als "sehr seltsam und hieroglyphen-ähnlich" bezeichnet, aber auch Rinder, Menschen, Füße und Schafe wurden gesehen. Es ist anzunehmen, daß zur Zeit der alten Ägypter schon eine buschmannähnliche Bevölkerung auf der Insel lebte, die 1615 von Thomas Rae beschrieben wird. Nach Nicephorus Callistus haben sich dort auch Assyrer (1234-612) befunden.

Gewiß war die Insel den phönizischen Seeleuten bekannt, die zur Zeit von König Salomon (965-926) von Ezeon-Geber aus, also von ihrem Ausgangshafen am Golf von Akaba, an die Ostküste Afrikas und an die Küste von Südarabien fuhren. Die Inder haben im Sanskrit das Wort Dvipa-Sukaderis "Insel der Glückseligkeit" geprägt. Aus Dvipa-Sukadera (5.-4. Jahrh.) wurde Dioscadra, was die Griechen wiederum veranlaßte, sie Dioscorides zu nennen.

Die Sabäer und ihre Nebenländer

Als der König von Saba, Karibil Watar, in den Jahren 510 bis 490 die Länder Südarabiens von Naḡran bis Hadramaut eroberte, lebten bereits in

diesen Gebieten Minäisch-, Qatabanisch- und Hadrami-sprechende Völker mit Mondreligion. Sie mögen vielleicht im zweiten Jahrtausend dorthin als Kaufleute eingewandert sein.

Karibil Watar verweigerte den Herrschern von Qataban und Hadramaut den Königstitel. Hadramaut ist ein großes Wadi, das parallel west-östlich zur Küste des Indischen Ozeans verläuft. Hier und in Ausan wurden Myrrhen angebaut. Die Hauptstadt Shebwa lag nahe der Grenze von Qataban. Es führte ein direkter Weg nach Naḡran und Handelsverbindungen bestanden bis nach Tyrus am Mittelmeer. In Sprache, Bildung und Kunst lag Hadramaut gegenüber den anderen Ländern zurück. Sabäischer Einfluß war durch eine Kolonie gegeben. Karibil Watar gründete Kolonien in Äthiopien und nahm wahrscheinlich auch die Insel Sokotra in Besitz. Als Theodor Bent im Jahre 1897 Sokotra besuchte, sah er an einem Felsen bei Adansiya (= Qalansiya) im Westen der Insel sabäische Inschriften, die denen, die er in der Nähe von Axum in Äthiopien gesehen hatte, ganz ähnlich waren. Im Osten von Hadramaut, im Lande Dhofar oder Zafar, war das eigentliche Weihrauchland. Dhofar ist das einzige arabische Land mit tropischer Vegetation. Die Sachaliden bewohnten es. Es hatte einen eigenen Hafen. Von Hadramaut westlich bis Qataban erstreckte sich der Myrrhenanbau. Weihrauch und Myrrhen, Harze mannshoher Sträucher, waren der Reichtum dieser Bevölkerung.

Sokotras Einwohner sind wahrscheinlich Nachkommen von Siedlern aus dem Hadramaut und aus Dhofar, vielleicht auch von Sabäern. Bedingt durch die Abgeschlossenheit der Insel ist das Sokotri in seinen Sprachformen älter als das Sabäische und älter als die Sprache der Bewohner von Hadramaut und Dhofar. Das Sokotri kennt keine Zahlen über drei; auch hat es kein Wort für Hund und Löwe. Die Pflanzennamen sind himjaritisch. Sie sind der Sprache der Himjariten entnommen, der Nachfahren der Sachaliden, die in vorislamischer Zeit den Hadramaut und Dhofar bewohnten. Die Nachfahren der Himjariten wiederum sind die derzeitigen Bewohner von Mahra und Qara. Noch heute besteht ein landesüblicher Schiffsverkehr zwischen Mahra und der Insel Sokotra. Es ist eine Seereise von drei Tagen.

Griechen — 4. Jahrh. v. Chr. bis 1. Jahrh. n. Chr.

Dem Rat des Aristoteles (†322) zu Folge wurden Griechen nach Sokotra gesandt und mit der Anpflanzung von Aloe beauftragt (Jakut). Nach Idris heißt es von Alexander dem Großen um 325, daß er, als er von der Indusmündung aus den Heimweg erforschte, die Griechen auf der Insel durch Jonier ersetzte.

Philostorgius spricht von angesiedelten Syrern unter Alexander dem

Großen. Auch Alexanders des Großen Nachfolger, Soter in Alexandrien, habe erneut Siedler entsandt. Die Griechen bewahrten sich ihre rassische Einheit und vermischten sich nicht mit Römern oder anderen Völkern; auch ihre Sprache haben sie erhalten (Masudi).

Im zweiten Jahrhundert sind indische Kaufleute auf Sokotra; herrenlose Schafe zogen umher (Agatharchides). Im ersten Jahrhundert hieß die Insel Hiéra oder Panachafa, dem das ägyptische Pa-anch zugrunde liegt. Weihrauch wurde genügend erzeugt, um damit die Welt zu versorgen; auch Myrrhen wurden angebaut neben anderen aromatischen Pflanzen. Die Einwohner verkauften den Weihrauch an die Araber des Festlandes, die ihn weiter nach Ägypten und Syrien handelten. Kreter (Griechen), Inder, Skythen aus der südrussischen Steppe und Araber lebten dort als Pflanze, Hirten, Soldaten, Künstler und Priester. Der Hauptort hieß Panara, das spätere Tamara (Diodor von Sizilien).

In der Nähe von Panara auf einer Anhöhe, von der aus man die Ebene überblicken konnte, stand ein Tempel, der den Eindruck einer Akropolis erweckte; er war kostspielig im Bau, mit Toren aus dem Holz des Zitronenbaumes und reicher Verzierung in Gold, Silber und Elfenbein. Diese Anhöhe, heute »Husun« genannt, ist noch bemerkenswert symmetrisch. Der Tempel fand große Bewunderung. Thomas Rae konnte im Jahre 1615 die »sehr dicken Mauern«, und Schweinfurth noch die Trümmer dieses alten Tempels bewundern. In Mahadun, am Ende der Insel, gab es einen amphitheaterähnlichen Platz mit einem kleinen Tempel gleich dem zu Stonehenge (England). Bei Kishin im Haggier-Gebirge und in vielen anderen Teilen dieses Gebirges läßt sich ein weinbergartiger Terrassenbau feststellen, was darauf schließen läßt, daß die Griechen den Anbau von Aloe, Weihrauch, Myrrhen und anderen aromatischen Pflanzen systematisch betrieben haben. Später prägte sich der Ausdruck »Weihrauchterrassen«.

Im Periplus des ersten Jahrhunderts n. Chr. hören wir erneut von Sokotra. Es heißt hier, Dioscorides ist eine sehr große, aber verlassene und sumpfige Insel. Wenig Menschen leben an der Nordküste. Sie sind Fremdlinge, eingewanderte Araber, Inder und Griechen, die dem Handel mit den Produkten des Landes nachgehen. Auch andere Händler kamen aus Muza (= Mokka), im heutigen Jemen. Die Insel war reich an Meer- und Landschildkröten. Besonders zahlreich waren die weißen Schildkröten vertreten. Die Bergschildkröten, die größten, hatten die mächtigsten Panzer. Die Inder zapften den Drachenbaum an und fingen die Harztropfen in Glasbehältern auf. Reis, Weizen und Kleider brachten sie auf die Insel; Sklavinnen wurden gegen eine große Anzahl von Schildkrötenpanzern getauscht. Handelsbeziehungen bestanden mit Lymyrica (Malabar) und Berygaza (= Gujarat) in Indien. Noch im 17. Jahrhundert sind Gujarati-Inschriften angefertigt

worden. Die Insel war, nach Arrian im 2. Jahrhunder n. Chr., dem König des Weihrauchlandes untertan.

Frühe Zeit des Christentums — Erstes bis neuntes Jahrhundert

Wenn wir der Überlieferung Glauben schenken dürfen, kam mit Apostel Thomas, als er auf dem Weg nach Indien Schiffbruch erlitt, das Christentum nach der Insel. Der Schiffbruch muß sich vor der Küste vor Qalansiya im Westen der Insel ereignet haben, wenn man in dem Ortsnamen Qalansiya das griechische ekklesiá (= Kirche) erkennen will. Aus den Planken der Schiffsteile entstand die erste Kirche. Die spätere christliche Inselbevölkerung ließ Thomas große Verehrung zukommen; zur Portugiesenzeit waren alle Kirchen ihm geweiht. Noch im Jahre 1835 war Coanseah (= Qalansiya) ein Ort der Verehrung und des Opfers; die heutige Moschee steht wahrscheinlich an Stelle dieser ersten Kirche.

In der ersten Zeit des Christentums auf der Insel war »Theophilus der Inder« (+ um 365) aus Diu in Konstantinopel zu hohen Ehren gelangt und hat im Auftrag des oströmischen Kaisers die Länder Südarabiens und Axum bereist. Diu ist wahrscheinlich die Abkürzung von Diuskadra (Dioscorides). Gemäß Philostorgius, einem arianischen Geschichtsschreiber aus der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert, lebte auf ihr eine christliche Sekte unter einem Bischof.

Mit der Eroberung des Jemen im Jahre 525 wurde König Kaleb von Axum (Äthiopien) Herr der übrigen Länder Südarabiens, einschließlich der Insel Sokotra. Die christlichen Axumiter scheinen die Einheit im Glauben besonders unterstrichen zu haben. Nachdem die Griechen sich zum Christentum bekannt hätten, sei auch der übrige Teil der Inselbevölkerung dieser Lehre gefolgt (Alfarabi). Die griechischen Christen lebten wie Mönche in großer Abgeschiedenheit im Inneren der Insel, bis sie schließlich ausstarben (Jakut). Um 530 kam Cosmas der Indienfahrer nach Sokotra. Die Bewohner waren weitgehend Christen und sprachen griechisch. Es gab einen nestorianischen Klerus mit geweihten Priestern unter einem nestorianisch-persischen Bischof, der dem Metropolit in Persien unterstand. Die Grabsteine aus dieser Zeit weisen viele persische Namen auf. Obwohl die Axumiterherrschaft nur 50 Jahre währte, hinterließ sie in religiöser wie in völkischer Hinsicht sichtbare Spuren. Die Axumiter waren am Aloe-, Weihrauch- und Myrrhenanbau interessiert, doch der Arbeiter waren wenige. Sie holten deshalb aus Äthiopien eigene Leute und jüdische Falascha herbei. Die »Moni« lebten 1835 noch im Osten der Insel auf der Ebene über Ras Muni und behaupteten, daß sie von den Abessiniern abstammten. In unmittelbarer Nähe lebten die »Bahi-Rahom«, die bis zu diesem Jahr gleichfalls ihre jüdi-

schen Sitten noch bewahrt hatten. Dr. Riebeck (1888) sah in einer alten Wallfahrts- und Opferstätte zu Eriosch griechische Inschriften von 150 Schritt Länge. Mühevoll waren sie in zahlreichen Zeichen in den harten, grobkörnigen Kalkfelsen eingehauen. Großenteils litten sie unter dem Einfluß der Witterung bis zur Unkenntlichkeit. Die noch verbliebenen zusammenhängenden Reihen konnten bis heute noch nicht gedeutet werden. Es wird aber allgemein angenommen, daß es sich um christliche Texte handelt. Interessant ist auch die Tatsache, daß sich griechische Wortwurzeln in Pflanzennamen wie Raferidon und Johannijiron erhalten haben. In letzterem ist der Name Johannes zu erkennen. Auch der Portugiese Barbosa spricht von jakobitischen Christen abessinischer Abstammung. Bei Ankunft der Portugiesen, 1507, waren noch Bücher in chaldäischer Sprache vorhanden. Wahrscheinlich haben sie die Wahabiten bei ihrem Überfall auf die Insel im Jahre 1801 vernichtet. De Baros vermutet in den in unbekannter Sprache gesprochenen Gebeten das Chaldäische. Noch im Jahre 1561 wurde allen als Seelsorger auf der Insel tätig werdenden Priestern das Studium der chaldäischen Sprache empfohlen. Andrea Corsali spricht von Christen äthiopischer Abstammung, die von Datteln, Milch und Butter lebten, und Reis einführten. Die Kirchen glichen äußerlich Moscheen. Sie hatten aber einen Altar nach christlicher Art.

570 fielen die Länder Südarabiens an die Perser. Von einem Chosroes, wahrscheinlich von Chosroes II. (590-628) sind Byzantiner nach der Insel gesandt worden (al-Hamdani). Demnach scheinen auch die Sassaniden am Weihrauch- und Myrrhenhandel interessiert gewesen zu sein. Durch die Perser, aber auch durch den Islam nach 630, wird eine langsame Schwächung des Christentums bemerkbar. Die nestorianische Kirche konnte in etwa ihren Einfluß bewahren. Der Patriarch Jeschujab (650-660) schickte eine Epistel »ad episcopos Caterensium«. Es gab demnach mehrere Bischöfe auf der Insel.

Theodor Bent sah 1897 im Inneren der Insel neben dem alten portugiesischen Fort bei Feragey die Ruinen einer alten Stadt. Seiner Schätzung nach waren sie älter als die des Forts. Große Steine fanden zu den hundert Fuß langen und fünf Fuß breiten Mauern Verwendung. Im Altertum muß dieser Ort ein Sammelplatz für Pflanzenharze und Weihrauch gewesen sein. Bei Feragey lassen sich Spuren eines Weges erkennen, auf dem die Inselerzeugnisse zur Verschiffung nach Hadibo befördert worden sein mußten. Auch im Gebirge ist bei Salims Höhle ein mit einer Anzahl von Steinen ausgelegtes Wegstück nach der Hadibo-Ebene hin erkennbar. Forbes stieß 1898 an vielen Stellen der Insel auf in mehreren Reihen am Boden gelegte Steine, von Buschwerk überwuchert. Die Einheimischen sagten, daß diese Wege von den »Kafir« (= Heiden) vor langer Zeit gebaut worden seien. Theo-

der Bent beschreibt auch auf der Ebene über Ras Muni am Ostende der Insel Ruinen einer alten Stadt. Ein Haus hatte Mauern von über hundert Fuß Länge und sechs Fuß Dicke. Sicherlich wurde es zu ähnlichem Zweck verwendet wie das bei Feragey, möglicherweise sind es die Grundmauern einstiger Kirchen.

Unter der Herrschaft von Seeräubern — um 834 bis 1480

Um 630 kam Südarabien und somit auch Sokotra unter islamische Herrschaft. Christlicher Einfluß verlor weitgehend an Bedeutung. So konnte es möglich sein, daß die um 834 aus dem Euphrattale vertriebenen Jott oder Zott sich auf Sokotra niederlassen konnten. Sie lebten vom blühenden Handel als Seeräuber. Masudi im 10. Jahrhundert berichtet von Piratenschlupfwinkeln; aber auch indische Seeräuber, die »Baweri«, die aus Karachi und aus Gujarat stammten, scheinen mit den arabischen Seeräubern gemeinsame Sache gemacht zu haben. Zur Zeit Jakuts, der 1129 starb, gab es 10000 waffenfähige christliche Männer neben Menschen aus vielen Stämmen von Mahra. Die Bevölkerung lebte unter arabischer Herrschaft. Es wuchsen viele Palmen an der Küste. Auf »Kotrobah« (= Sokotra) wurde Aloe gepflanzt; die meisten Bewohner waren Christen. Sie hatten einen nestorianischen Metropolit (Idris, gest. 1166).

Als Marco Polo um 1294 die Insel besuchte, waren besonders an der Nordküste alle Einheimischen Christen. Der Erzbischof hatte keine Verbindung zu Rom und unterstand dem Bischof von Bagdad. Er mußte der Zauberei Einhalt gebieten, die auf der Insel große Ausmaße angenommen hatte. Es waren Hexenmeister am Werk, die angeblich die Winde auf See beeinflussen konnten, und Regenmacher führten Zeremonien aus, um Regen herbeizuführen. Traf er aber nicht ein, so wurden beiden Hände dieses Regenbeschwörers abgehackt. Seit alter Zeit wurden Todesurteile durch Sturz vom Ras Qur, westlich von Hadibo, vollzogen. Die Einheimischen lebten von Milch, Fleisch, Reis und einheimischem Korn. Sie trieben Fisch- und Pottwalfang. Die Fische salzten sie ein; mit Amber handelten sie bis nach Badaus. Alle Schiffe, die nach Aden fuhren, legten zuerst in Sokotra an. Abulfeda, gest. 1331, bezeichnet die nestorianischen Christen der Insel als Piraten und Zauberer. Ibn Batuta († 1377) nennt Sokotra einen Schlupfwinkel für Seeräuber. Sein Schiff ist nämlich auf dem Weg nach Indien von Korsaren angegriffen worden. Aber auch indische Seeräuber hatten ihre Verstecke auf der Insel und überfielen die Handelsschiffe der Araber nach dem Osten. Die Bevölkerung zählte etwa 10000 Männer. Der Reisende Nicolo Conti (1414-1439) lebte zwei Monate unter den zum größten Teil noch nestorianischen Christen.

Unter der Herrschaft von Mahra-Arabern und Portugiesen (1480-1698)

Im Jahre 1480 eroberten die Araber Südarabiens Sokotra, um dem Seeräuberunwesen ein Ende zu setzen. Zunächst hatte der Imam von Maskat die Insel in Besitz, dann der Sultan von Kishin in Mahra. Die Mahra-Araber nannten sich »Fartaki«, benannt nach dem Kap Fartak in Südarabien. Tomé Pires schrieb etwas später an König Manuel von Portugal, daß der Sultan von Fartak die Einwohner islamisierte. Um 1490 lief Pero de Covillao auf seiner Fahrt nach Sofala die Insel an; er lebte später in Äthiopien.

1503 wurde die Insel von den Portugiesen entdeckt und im folgenden Jahr von Fernandez Pereira besucht. 1507 griffen die Portugiesen unter Tristan da Cunha das stark befestigte arabische Fort zu Coco (= Suck) an und nahmen es nach siebenstündigem Kampf ein. Der Handel der Insel kam somit in portugiesische Hände. Ein aufgefundenes Schwert nach diesem Kampf zeigte die lateinische Inschrift »Gott hilf uns«. Die Moschee wurde in eine Kirche zu »Unserer lieben Frau vom Siege« verwandelt; die kirchlichen Gegenstände waren alle verzeichnet. Die einheimischen Christen erhielten einen Priester. Nicht weit von dem Gotteshaus entfernt bauten die Portugiesen ihr Fort St. Miguel und lagerten darin Vorräte, Geschütze, Waffen und Waren. Es stand unter dem Kommando von Dom Affonso de Naronha. Nachdem die Araber aber die »Beduinen«, wie sie die christlichen Bewohner im Inneren der Insel nannten, überredet hatten, der Fortbesatzung keine Lebensmittel mehr zu liefern, kam es erneut zum Kampf. Doch der Friede wurde unter der Auflage der Lieferung von 600 Schafen, 20 Kühen und 40 Körben mit Datteln bald wieder hergestellt. Alle Inselorte mußten den Portugiesen Abgaben entrichten.

1510 eroberte der Sultan von Fartak die Insel zurück. Im folgenden Jahr gab dann auch Francisco d'Almeida die Anordnung, die Insel aufzugeben, da sie zur selben Zeit Kotschin in Indien verteidigen mußten.

Aber schon nach zwei Jahren kehrten sie unter Albuquerque wieder zurück. Bei ihrer Ankunft waren gerade 50 Araber beschäftigt, das alte arabische Fort in Coco wiederherzustellen. Albuquerque vertrieb sie, und sie flohen nach Qalansiya im Westen der Insel. Unter den in viele einzelne Parteien zersplitterten einheimischen Christen stellte er die Ordnung wieder her und verbündete sich mit ihnen. Ein arabischer Lotse, Omar, wurde ihm zu seinen weiteren Fahrten zur Verfügung gestellt. Man beschenkte die Christen mit Kleidern und Reis und übereignete ihnen alle Araberhäuser an der Küste. Die Kirchen hatten Glocken.

Mehrere Forts wurden von den Portugiesen der eigenen Sicherheit und Verteidigung wegen gebaut. So in Coco und in Tamrida (= Hadibu), zu Ras Qatanahan und Dikoily. Dann 14 Meilen von Ras Cottani entfernt, stehen

die Überreste von drei quadratischen Ecktürmen eines anderen großen Forts, das über Außenwerke und Wasserreservoir verfügte und die Ruinen von etwa hundert Häusern. Das wichtigste Fort aber errichteten sie im Inneren der Insel zu Feragey, um den Anbau und Abtransport von Aloe, Weihrauch und Myrrhen überwachen zu können. An einer Mauerseite von 12 bis 15 Fuß Höhe hatte es zwei Türme, an einer anderen Seite stand ein dritter. Die Portugiesen führten die Orange ein. Auf Sokotri heißt sie »tanja«, im Portugiesischen larinja.

Die portugiesischen Soldaten verehelichten sich mit einheimischen Sokotri-Frauen. Es entstanden einzelne Großfamilien mit portugiesischem Oberhaupt und deren Nachkommen, die sich Sari, Sayffi, Dermi und Zirghi nannten; eine Gruppe im Westen hieß »Kishin«. Östlich von Suck siedelte ein Portugiese auf dem Fedahan (= Berg) Delafonte. Eine andere christliche Siedlung lag am Dschebel Rumel (Rumi = Christ), südlich von Tamrida. Im Inneren der Insel hatte ein Gebäude doppelt aufgezogene Mauern aus behauenen Stein mit einem weiten Kamin und Feuerplatz. Meist trieben die Familien Viehzucht und lebten von Fleisch und Milch. Ochsen und Schafe finden besondere Erwähnung. Später nannten sich alle Portugiesenabkömmlinge »Fakidahs«.

Portugiesen und Araber scheinen zu einem erträglichen Status vivendi gekommen zu sein, denn 1526 suchte der Scheich von Sokotra, ein Bruder des Königs von Coxem (= Mahra), um einen Priester nach. Die Insel wurde nun fortan öfters von Indienreisenden besucht. Vor 1539 war es De Barros, der berichtet, daß alle Frauen Maria heißen und Zauberinnen seien. 1541 wurde sie von Joao, dem späteren Vizekönig von Indien, aufgesucht. Im folgenden Jahr kam Franz Xaver. Er fand das Land arm und wüst. Die Bevölkerung ernährte sich von aus Datteln bereitetem Brot. Es gab keine Garnison, die gegen die Raubzüge der türkischen Mohamedaner Schutz gewähren konnte. Das Volk verehrte vor allem das Kreuz, das sie auf dem Altar stehen hatten oder auch um den Hals trugen. Jedes Dorf verfügte über einen bezahlten Minister, was wohl einem Katecheten entsprach. Sie nannten ihn »Kashis«. Die Kashis sprachen Gebete in einer vergessenen Sprache, die De Barros als chaldäisch bezeichnet. Das Wort »Alleluja« kehrt oft im Wortlaut wieder. Niemand konnte lesen und schreiben, und Bücher scheinen nicht mehr bekannt gewesen zu sein. Hölzerne Rasseln dienten als Glocken, eine Auflage durch die mohammedanischen Araber. Die Christen kamen viermal am Tage zusammen, um Mitternacht, bei Morgengrauen, am Nachmittag und am Abend. Besonders verehrt wurde der hl. Thomas. Die Priester waren verheiratet, lebten aber sehr enthaltsam. Sie fasteten streng und enthielten sich des Fleisches, der Milch und des Fisches.

Zwei Jahre später, 1544, lebte ein Franziskaner auf der Insel, den die

Portugiesen jährlich besuchten und mit dem Nötigen versorgten. Er taufte 15 000 Menschen, was wohl die ganze damalige christliche Bevölkerung der Insel ausgemacht haben dürfte, die islamischen Araber an der Nordküste ausgenommen. 1549 lebten vier Missionare auf der Insel, die höchste bisher bekannte Zahl. 1555 wohnte P. Gonsalez Rodriguez einem Gottesdienst in der Thomaskirche in Suck bei, die einer Synagoge sehr ähnlich war. Diese dreischiffige Kirche hatte drei Kapellen und an drei Wänden je eine Tür. Die Christen sagten oft »Miriansin« und »Elejla, Elejla«. Fünf Jahre später berichtet P. Fulgentio Freire, daß der Scheich um weitere Missionare bitte. Alle auf Sokotra tätigen Priester mußten die Sprache der Thomaschristen, das Chaldäische lernen. Das christliche Leben blühte auf und man dachte daran, Knaben nach Indien zu schicken, um sie als Katecheten ausbilden zu lassen. Aus dem Jahre 1576 stammt die letzte Nachricht von Missionaren. Überraschenderweise hatten 1593 sowohl die Nestorianer wie auch die Jakobiten je einen Bischof.

Langsam aber stetig war die portugiesische Seemacht im Indischen Ozean im Niedergang begriffen. Englische und holländische Schiffe konnten deshalb die Insel anlaufen. Aus dem Jahre 1607 wissen wir von dem Engländer William Frank, daß der Sultan von Mahra die Herrschaft ausübte. Harry Middelton besuchte Qalansiya. 1615 kam der Holländer Thomas Rae auf die Insel. Er bezeichnete die christlichen Bewohner als Nestorianer. Die Araber der Nordküste hatten soeben einen Krieg gegen sie geführt. Zu diesem Krieg mag es wohl folgendermaßen gekommen sein : Im Jahre 1513 fand die Übereignung aller Araberhäuser an der Küste an die Einheimischen statt. Durch Verheiratung von Sokotri-Frauen aber mit Arabern war die Gruppe der wahrscheinlich islamischen »Canamber« entstanden. Um 1615 gewannen die Araber gewaltsam alles Land bis zum Haggier-Gebirge zurück und übergaben es diesen Canamber. Der Sultan von Kishin in Mahra hatte eine Residenz in Tamrida. Im Gebirge ließ er sich ebenfalls ein Haus bauen; der Ort nennt sich heute noch Kishin, nach dem Sultanat Kishin im Mahralande.

Im Inneren der Insel entstand zu Feragey ein Mahra-Fort, von dem aus der Anbau von Aloe, Weihrauch und Myrrhen überwacht wurde. Der Beduinenort Adho Dimellus, was »Abgrenzen des Landes von unserem« bedeutet, etwa 1000 Meter im Haggier-Gebirge (= weiße Felsen) gelegen, war nunmehr die Grenze der Sokotri gegen die Canamber geworden. Sprachlich konnten sich die Canamber-Bergaraber in etwa mit den »Beduinen« verständigen. Thomas Rae beschreibt nicht nur die »Beduinen«, sondern auch die ursprünglichen Einwohner der Insel, die ein buschmannähnliches Dasein führten. Sie sind ein »wildes Volk, arm, mager, nackt, mit langen Haaren, leben nur von Wurzeln und leben unter Büschen, haben mit niemandem

Verkehr, fürchten sich vor allen, haben keine Häuser und sind fast so wild wie Tiere«.

Obwohl die Machtstellung der Portugiesen schon lange im Schwinden war, versuchten sie 1624 noch einmal durch den Bau eines Forts Einfluß zu gewinnen. Einen guten Bericht haben wir von dem Karmeliter P. Vincenzo, der Mitte des 17. Jahrhunderts die Insel besuchte. Er konnte nur mehr Spuren christlichen Glaubens vorfinden, die der Bevölkerung aber kaum mehr bewußt waren. Das Kreuz wurde zum Zeremoniell. Sie opferten bereits dem Mond, führten die Beschneidung durch und enthielten sich des Weins und des Schweinefleisches, ein deutlicher Hinweis auf islamischen Einfluß. Die Kirchen nannten sie »Moquam« und besprengten täglich ihren dunklen niedrigen und schmutzigen Raum mit Butter. Am Altar befanden sich Kreuz und Kerzen. Vor ihm versammelten sie sich dreimal am Tage, und dreimal während der Nacht. Beim Gottesdienst wurde Weihrauch verwendet. Die Priester nannte man »Odambo«; sie wurden vom Volke jährlich gewählt und konsekriert. Sie kannten weder Taufe noch Sakramente. P. Vincenzo unterschied zwei Rassen : die schwarze mit krausem Haar, wahrscheinlich die Axumiternachkömmlinge, und die weniger schwarze, mit besserem Aussehen und glattem Haar, wahrscheinlich die Portugiesenabkömmlinge. Jede Familie hatte eine eigene Höhle zur Bestattung ihrer Toten, über die Steine angehäuft wurden. Anläßlich einer Krankheit oder bei äußeren Niederlagen wurde oft Selbstmord verübt. Die Bevölkerung hielt sich streng an die Einehe. Wenn der Regen nachließ, bestimmte man durch Los einen Mann aus dem Volke und stellte ihn in einen Kreis. Daraufhin wurden Gebete zum Mond gesprochen. Stellte sich der Regen aber nicht ein, so wurde ihm eine Hand abgeschnitten. Es wurde viel gewerbsmäßige Zauberei und Hexerei betrieben. 1683 werden die Thomas-Christen auf Sokotra wieder genannt sowie deren jakobitische Irrtümer. Zum erstenmal ist auch von Juden die Rede; wahrscheinlich handelt es sich hierbei um die Nachkommen der Falascha.

Als 1698 die Portugiesen das Fort Jesús in Mombasa gegen die Omani-Araber nicht mehr halten konnten, war auch der Zeitpunkt gekommen, wo sie nominell die Herrschaft über Sokotra verloren. Sie büßten bereits 1622 Ormuz am Persischen Golf ein, und 1650 wurde ihnen durch die Omani die Stadt Maskat in Südarabien entrissen. Ungeachtet dieser politischen Veränderungen aber, dachte man immer noch daran, auch weiterhin Missionare nach der Insel zu senden. Samuel Mazorati da Biumo wurde 1704 vom Scheich abgewiesen und mußte nach Kairo zurückkehren. Zwei Franziskaner versuchten fünf Jahr später an Land zu gehen, wurden aber abgewiesen. 1730 nahmen sie den Präfekten von Ägypten, P. Francisco Rivarola, mit seinen Begleitern beim Passieren der Insel gefangen und verkauften sie in die

Sklaverei. Ein letzter Versuch wurde 1758 von zwei französischen Missionaren, Jaques Querville und Antoine Dupuy, unternommen, die als Ärzte verkleidet auf die Insel kamen. Auch sie wurden vertrieben und ließen sich dann in Pondicherry in Indien nieder. Nach zwei Jahren machten sie einen erneuten Versuch, der aber mit ihrer Hinrichtung Ende Juni oder Anfang August des Jahres 1760 endete.

Aus dem Jahre 1576 stammt die letzte Kenntnis von Missionaren auf Sokotra. Mit P. Vincenzo (Mitte des 17. Jahrhunderts) enden die Nachrichten über das Leben der Inselbevölkerung, das sich dürftig gestaltete. Das Christentum begann sich immer mehr mit der Mondreligion zu vermischen. Der Islam gewann zusehends an Einfluß. Wohl schritten die Gläubigen des 18. Jahrhunderts noch jährlich in einer Prozession mit dem Kreuz voran um die Kirchen. Es war auch Brauch, daß der Priester im Anschluß daran dem Kreuzträger einen Finger abschnitt. Dieser Mann wurde als Märtyrer verehrt.

Bauliche Überreste am Berg Neil lassen erkennen, daß Christen dort gelebt haben. Es stehen noch einige recht gut erhaltene steinerne Häuser. Kleinere Steinhäuser einer Ansiedlung, hineingebaut in ein ummauertes Feld, zeugen von einer anderen Siedlung auf der grünen Ebene am Fuße des Dschebel Shehaly. Vier roh gemauerte Säulen stützten das Dachgebälk aus Akazienholz eines dieser Häuser. Das Dach selbst deckten Erde, Sand und Steine. Andere Täler hatten wieder eine andere Dachart. Sie bestand z.B. aus sechs Fuß langen, flachen, sich überlappenden Steinen, die sich auf aus Steinen aufgeschichtete Säulen stützten. Ein Gebäude maß 60 Fuß in der Länge und 12 Fuß in der Breite. Das etwa 50 Fuß lange Bauwerk auf dem Kalksteinplateau bei Zerich in den südlichen Bergen wird als Bauwerk von Christen bezeichnet. Seine behauenen Steinmauern, an manchen Stellen in doppelter Stärke, lassen einen weiten rechteckigen Hof mit drei dachlosen Räumen an einer Seite erkennen. Einer dieser Räume war nochmals in sich unterteilt, mit Erde aufgefüllt und von Gras bedeckt. Gegenüber davon lagen zwei weitere Höfe mit verschiedenen Terrassen : einer wies eine Reihe von aufrechtstehenden Steinen auf. Die in Mahadum am westlichen Ende der Insel befindliche Ruine ähnlichen Charakters hatte einen Tempel, gleich dem zu Stonehenge (England) neben einem Platz, ähnlich einem Amphitheater. Diese alte Beduinen-Betplatz-Ruine — schon von den heidnischen Griechen benützt — weist einen runden mit behauenen Steinen, aber im Laufe von vielen Jahren ausgetretenen und von vielen Körpern abgewetzten, gepflasterten Raum auf. In der Mitte steht ein aufrechter Stein.

Heute leben die Beduinen in den Dörfern Alleyan, Dolletti und Misfnul in primitiven Häusern oder in Höhlen. Die Höhle bei Kishin mißt 250 Fuß Länge, 175 Fuß Breite und 87 Fuß Höhe. Eine andere ist 14 Meter lang.

Steinmauern trennen sie in einzelne Abteilungen ab; Feigenbäume stehen davor. Die Höhle bei Molse liegt an einem 700 Fuß tiefen Abgrund. Bei Homil wurden 1891 die zerstreuten Ruinen eines viereckigen, aus Steinen erbauten Hauses gesehen, die einer alten zyklopischen Wohnung glichen.

In den Höhlen stieß man auf zerstreut umherliegende menschliche Ober- und Unterschenkelknochen, Unterkiefer, kleine Fingerknochen, Rippen und Schädel. Die Bestattung der Toten scheint ohne bestimmte Anordnung vorgenommen worden zu sein. Unzweifelhaft aber handelte es sich um Familiengräber der Beduinen und um einen Brauch, die Toten in Höhlen zu legen und diese dann bis zur Decke mit Steinen anzufüllen. Um die Knochen hingen Teile von blauen, gestickten Kleidern, daneben stand u.a. ein geschnitzter Elfenbeinbehälter und ein hölzerner Behälter mit Verschuß aus gleichem Material. Mehrere nebeneinanderliegende Grabstätten mit Schädeln fand man nahe des überhängenden Felsblocks beim Dorfe Rachen, von dem aus die Hadibu-Ebene überblickt werden kann. Auch Wellsted, der 1835 als Offizier der britischen Truppen aus Indien auf die Insel kam, berichtet, daß die Bewohner ihre Toten in Höhlen bestatteten. Alte Leute wurden mit giftigen Flüssigkeiten getötet; es gab viel Zauberei. Riebeck sagt, daß die alten Gräber stets am Fuße einer Steilwand sich befanden, die natürliche Höhlenbildung ausnützend. Als Grabbeigaben fanden sich »eigentümliche, wohlgeschnittene, zylindrische Holzbehälter oder Näpfe, neben den Gebeinen aufgestellt, und zahlreiche Fetzen und Reste buntgefärbter Baumwollstoffe beweisen, daß die Toten in ihren besten Kleidern bestattet wurden.«

Neben den Höhlengräbern gab es im Inneren der Insel auch Friedhöfe. Bei dem Überfall der Wahabiten auf die Insel im Jahre 1801 wurden beispielsweise nicht nur der Ort Tamrida, sondern auch die Kirche mit dem nebengelegenen Friedhof zerstört, die Beduinen großen Schikanen ausgesetzt und zur Annahme des Islam gezwungen. Noch 1878 sah man die Kopfsteine der Gräber im Inneren der Insel, an denen das Zeichen des Kreuzes zu erkennen war. Auch aufrechtstehende Kreuze traf man an.

Als in napoleonischer Zeit ein französischer Kapitän an der Insel anlegte, wurde noch Aloe erzeugt, jedoch jährlich nicht mehr als eine Tonne ausgeführt. Man konnte Rinder kaufen, aber sie waren klein, denn das Land war trocken und felsig.

Zu Beginn des Fastens gingen feierliche Opferfeste an den Mond voraus. Dreimal täglich und oft zur Nachtzeit begaben sich die Bewohner an die Begräbnisstätten ihrer Ahnen und steckten zwei wohlriechende Holzstücke in den Boden. Den Altar und die Vorhalle ihres Gebetshauses erleuchteten sie mit Holzspänen und räucherten mit Weihrauch. Die jährlichen Prozessionen mit dem Kreuz um die Kirchen fanden immer noch statt. Mit einem Händeklatschen gab der Priester das Ende der Zeremonie bekannt.

Eine letzte nominelle Verbindung mit dem Christentum der Insel ist noch 1861 gegeben, und zwar durch den Vorstand der österreichischen Kirche in Kairo. Er führte u.a. die Bezeichnung »Bischof von Sokotra«.

Die Bevölkerung setzte sich aus vielen kleinen Familiengruppen zusammen. Die Menschen waren sehr gastfreundlich. Es herrschte große Sicherheit und Verbrechen waren gering. Bei der Begrüßung faßte man sich sechs bis acht mal an den Schultern und rieb die Nasen aneinander. Frauen grüßten ihr Stammesoberhaupt durch Umfassen der Kniee. Mit einem Stein mahlten sie das Getreide. Zum Schlafen legten sie sich auf Felle. Feuer wurde nur zum Braten von Fleisch angemacht. Schafe, Ziegen und Kamele waren ihre Haustiere. Es gab nur vereinzelt Rinderzucht, aber wilde Esel, Zibetkatzen, Schakale und Gazellen. In den Jahren 1835 bis 1839 war Sokotra britische Kohlenstation. Indische Truppen unter Wellsted hielten 1835 nur für wenige Monate die Insel besetzt.

Verwaltungsbeamte des Sultan von Kishin kamen jährlich, die Steuer abzuholen. Die britische Regierung zahlte 1876 dem Sultan von Kishin eine Subvention von 360 Marie-Theresien-Thalern. Der Bruder des Sultan von Kishin aber, der Scheich auf Sokotra war, erhob 2000 Thaler von der Inselbevölkerung. Im Jahre 1886 hat dann die britische Regierung völlig den Schutz der Insel übernommen.

Heute finden wir Pago-Islam vor. Gebetet wird mit dem Rücken nach Mekka, nicht in arabischer, auch nicht in Sokotri-Sprache, vermutlich in äthiopisch. Es gibt keine Moscheen. Noch während des zweiten Weltkrieges wurden Steine angebetet.

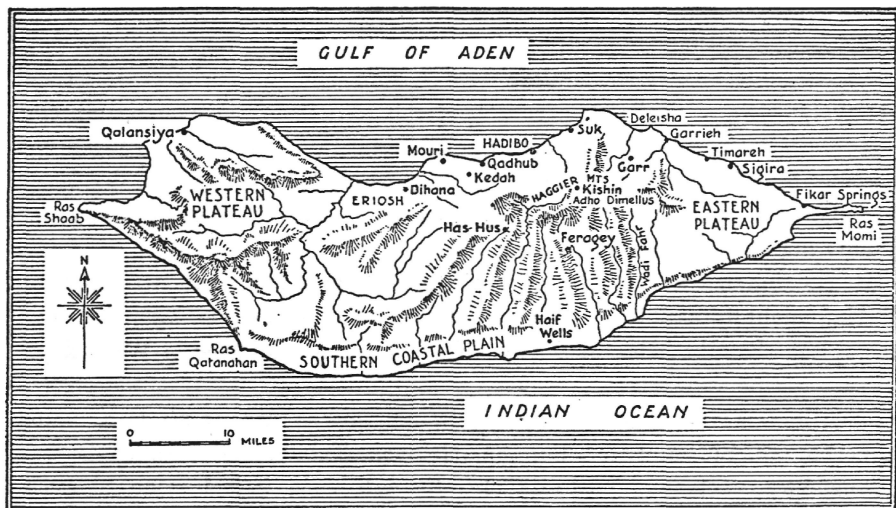
1883 lebten im Nordosten der Insel einheimische Araber als Hirten und Ackerbauern. Sie pflanzten Bohnen, Melonen, Tabak, und besaßen Dattelpflanzungen entlang der Nordküste. Es gab viele freigelassene Sklaven, besonders Somali und Suaheli, aus Arabien und aus Sansibar. Von ihnen zählte man im Jahre 1958 2700 Personen. Das heutige Hadibu entstand aus dem 1801 zerstörten und wiederaufgebauten Tamrida. Der Sultan hieß Abdulla. 1835 betrug die Einwohnerzahl des Ortes 100 bis 150 Menschen; es gab zwei Moscheen, die Mir Advance und die Abd el-Rahman. 1848 bestand der Ort aus 50, nur zu einem Drittel bewohnter, aus Kalkstein und Korallen erbauter Häuser, die von Palmgärten und Dattelheinen umgeben waren. An der Ecke eines viereckigen, zweistöckigen Hauses stand ein Turm, über dessen Treppe man in die Haremsräume des oberen Stockwerkes gelangte. Die architektonisch schönen, mit lichtdurchlässigen Schnitzereien versehenen Fenster lagen nach Nordosten. In den Gärten um die Häuser wurden Melonen und andere Pflanzen angebaut. Im Orte lebte ein mohamedanischer Geistlicher. Er war Mullah, Muezzin und Schulmeister in einer Person. Nach Schweinfurth sah das Wohngebäude des Sultans einem »alten Kalkofen«

ähnlich. Die Bevölkerung nahm fortan zu. Statt 150 Menschen im Jahre 1861 schätzte man 1920 400, und 1962 waren es schon 1500 Menschen.

Die 30 Häuser des Ortes Cadup im Jahre 1858 waren alle kleiner und weniger schön, als die zu Tamrida. Die Bevölkerung lebte von Fischfang und Tierzucht.

Moreh hatte 1835 50 Familien, die in Hütten lebten, Fisch- und Walfang trieben, Dattentpflanzungen unterhielten und auch einen Palmenwald besaßen.

Gebonsir oder Collash, das alte Qalansiya, hatte 1858 eine kleine Moschee. Es wurde Aloe und Drachenblut ausgeführt. Im Dorfe Dihana lebten im Jahre 1958 Perlfischer.



Literaturnachweis

- Balfour I.B., On the Island of Socotra, in : Report of the British Assoc. for the Advancement of Science, London 1881.
- Beccari C., *Rerum Aethiopiae scriptores occidentales*, Vol X, Roma 1910.
- Bent Theodore, The island of Socotra, in : *Scottish Geographical Magazine* 1898/XIV.
- Bibliotheca Missionum, Africa. Socotra.
- Botting Douglas, *Island of the Dragoons' blood*, London 1958.
- Cordier Henri, *Sir Marco Polo*, London 1920.
- Encyclopedia Britannica*, Socotra.
- Encyclopédie des Islam* 4, (1934), 514-520 : Sokotrā.
- Forbes H., The english expedition to Socotra, in : *The Geographical Journal* 1899.
- Forbes H., The austrian expedition to Southern Arabia and Socotra, in : *The Geographical Journal* 1899.

- Forbes H., The natural history of Socotra and Abd el Kuri, Liverpool 1903.
- Gubernatis De, De Missionis I., Romae 1689.
- Handbook of the Foreign Office, British Somaliland and Socotra, 1920
- Heuglin E., von, Skizzen der Inselgruppe Sokotra, in : Petermanns Mitteilungen 1861.
- Hoeffer F., Les isles du Golfe Arabique et Socotra, Paris 1858.
- Hunter F.M., Notes on Socotra, in : Journal of the Royal Anthropological Institute, VII, London 1878.
- Ingrams Harold, Arabia and the Isles, London 1952.
- Müller D.V., Die Mahri- und Socotri-Sprache, Wien 1902-05
- Robinson, Socotra, an description of the island, London 1878.
- Schurhammer, Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte portugiesisch Asiens und seiner Nebenländer (1538-1552), Leipzig 1932.
- Schweinfurth v., Das Volk von Sokotra, in : Unsere Zeit, 1883.
- Schweinfurth v., Ein Besuch auf Sokotra mit der Riebeck'schen Expedition, Freiburg/Br., 1888.
- Wellsted I.R., Report on the Island of Socotra, in : Journal of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1835.
- Wellsted I.R., Memoir on the island of Socotra, in : Journal of the Royal Society of London, Bd. V.
- Wellsted I.R., Socotra, in : Revue Scientifique 1887, II, p. 750.
- Vitzthum E., Gräfin, Die Briefe des F. Xaver 1542-1552, ausgewählt, übertragen und kommentiert. München 1950.
- Yule Henry, The book of Sir Marco Polo, The venetian concerning the Kingdom and Marvals of the East, New York 1939/II.

KONGRESSE

GRÜNDUNG DER GESELLSCHAFT FÜR NUBISCHE STUDIEN:

II. NUBIOLOGISCHES COLLOQUIUM IN WARSCHAU

Für alle großen Teildisziplinen der Kunde vom christlichen Orient sind spätestens seit dem 19. Jahrhundert die Grundlagen gelegt, auf denen wir weiter bauen. Zu dem wenigen völligen Neuland, dessen Erschließung unserem Jahrhundert vorbehalten blieb, gehört Nubien. Das Altnubische war 1906, als Carl Schmidt die ersten *Fragmente* für die königliche Bibliothek in Berlin erwarb, noch eine unbekannte Sprache. Schmidt selbst, Heinrich Schäfer, F. LL. Griffith und Ernst Zyhlarz mit seiner Grammatik leisten die Pionierarbeit zu ihrer Erschließung. Die erste Synthese der Geschichte und Archäologie dieses Landes legen Johann Kraus und Ugo Monneret de Villard vor. Mit diesen Arbeiten begann allmählich Nubien als noch im Mittelalter christliche Landbrücke zwischen Ägypten und Äthiopien in das Blickfeld weiterer Kreise zu treten.

Um zu einer stärkeren Konzentration der Forschung auf dieses Land zu gelangen, bedurfte es jedoch eines äußeren Ereignisses. Das war der Bau des neuen 'Aswān-Staudammes, dessen erste Stufe am 13. Mai 1964 beendet war. Dieser Hochdamm führte zu der Bildung eines großen Nilsees in Unter-nubien (auf ägyptischem und südänesischem Staatsgebiet). Vorher wurden alle Länder der Erde zu einer umfassenden archäologischen Campagne eingeladen, um die Altertümer Nubiens vor den Fluten des Wassers zu retten. Wie groß das Echo war, zeigt John O. Brew in seinem Aufsatz »The Threat of Nubia«, erschienen im »Plains Anthropologist«, Vol. VI (1961), pp. 76-79 — also einem amerikanistischen Fachorgan, das von Hause aus keineswegs die Erforschung Nubiens zum Ziele hat.

Als ein auch für die äußere Organisation der Wissenschaft glückliches Ereignis erwies sich der Erfolg der polnischen Mission unter Professor Dr. Kazimierz Michałowski in Faras, der alten Bischofsstadt Pachoras. Der Fund der wertvollen Fresken in der dortigen Kathedrale war das spektakulärste, auch für den Laien in seinem Wert erkennbare Ereignis während der Ausgrabungen auf dem Gebiete des späteren Stausees. Die mittels eines neuartigen Verfahrens abgelösten Fresken und sonstigen Fundgegenstände wurden in der für diese Campagne charakteristischen liberalen Form zwischen al-Ḥartūm und Warschau aufgeteilt. Die Kruppstiftung (Villa Hügel e. V.) unter der Geschäftsführung des Professors Dr. Dr. Carl Hundhausen faßte nun den gleichfalls glücklichen Gedanken, bei sich in Essen vom 14. Mai bis

14. September 1969 eine Ausstellung der Warschauer Bestände zu veranstalten : »Das Wunder aus Faras«. Gleichzeitig versammelte sie unter der Leitung von Professor D. Erich Dinkler vom 8. bis 10. September 1969 in der Villa Hügel zu Essen-Bredeney eine internationale Arbeitstagung über »Nubische Kunst in christlicher Zeit«. Mit dieser erfolgreichen Tagung, bei der alle Unkosten auch für die Teilnahme des Einzelnen einschließlich An- und Abreise von der Stiftung getragen wurden, machte die Villa Hügel e.V. die für die große archäologische Tradition des Landes beschämend dürftige deutsche Beteiligung an den Ausgrabungen in etwa wieder wett. Über diese Ausstellung und Arbeitstagung informieren die entsprechenden Publikationen :

Ausstellungskatalog = Das Wunder aus Faras, 14. Mai bis 14. September 1969 in Villa Hügel — Essen ; Verlag Aurel Bongers, Recklinghausen.

Internationale Arbeitstagung = Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit, Ergebnisse und Probleme auf Grund der jüngsten Ausgrabungen, herausgegeben von Erich Dinkler, Recklinghausen 1970.

Unter den in Essen anwesenden Gelehrten bestand einhellig der Wunsch, es nicht bei dieser einen Zusammenkunft anlässlich der Ausstellung zu belassen. Eine willkommene Gelegenheit zur Fortsetzung bot die Einweihung der neuen Farasgalerie im Warschauer Nationalmuseum (Muzeum Narodowe w Warszawie) am 19. Juni 1972. Dort findet der polnische Anteil der Ausgrabungen seine endgültige Heimat. Professor Dr. Kazimierz Michałowski lud daher vom 19. bis zum 22. Juni 1972 zu dem II. nubologischen Colloquium nach Warschau in das Nationalmuseum ein, das für die Aufenthaltskosten in großzügiger Weise aufkam.

Nach der Teilnahme an der feierlichen Einweihung der Farasgalerie in Gegenwart des Kultur- und Kunstministers wurde im Rahmen eines viertägigen Vortragsprogrammes im Museum selbst eine Bilanz unserer gegenwärtigen Kenntnisse über das alte Nubien gezogen. Hier kamen zunächst die Ausgräber zu Worte, die über ihre neuesten Ergebnisse aus allen Perioden der nubischen Geschichte, also nicht nur der christlichen, berichteten. Boris B. Piotrovski (Sankt Petersburg), Jean Leclant (Paris), Jean Vercoutter (Paris), Charles Maistre (Genève), Peter L. Shinnie (Calgary/Alberta), Torgny Säve-Söderbergh (Uppsala) ließen ihre Entdeckungen lebendig werden, zeigten aber auch die vielen noch ungelösten Probleme. Fragen der neuen polnischen Ausgrabungen in Alt-Dongola in Obernubien wurden durch Stefan Jakobielski, Przemysław Gartkiewicz und Tadeusz Dzierżykray-Rogalski behandelt.

Martin J. Plumley (Cambridge), der Ausgräber von Qaṣr Ibrim (Phrim, Primis), konzentrierte sich auf seine Manuskriptfunde in diversen Sprachen. Hier in Qaṣr Ibrim scheint der bei weitem größte literarische Gewinn ge-

macht worden zu sein. Unter anderen wurde auch die altnubische Literatur bereichert. Zwar wird sie ähnlich wie die soghdische in Asien eine Hilfs-literatur bleiben im Vergleich zu den großen christlich-orientalischen Literaturen, wie der koptischen, arabischen, äthiopischen, syrischen, armenischen und georgischen. Doch schließt das nicht einen gewissen eigenständigen Wert aus. Damit ist zu dem Vortrag von Fritz Hintze (Berlin) übergeleitet. Unter dem bescheidenen Titel »Einige Fragen der alt-nubischen Grammatik« verbirgt sich eine neue Konzeption dieser Sprache, die sie — angeregt von der Struktur des Türkischen — gleichzeitig in eine vernünftige Beziehung zu den übrigen ostsudanischen Idiomen bis hin zum Meroitischen zu setzen vermag¹. Damit correspondiert den neuen Textfunden auch ein neuer Anfang auf dem Gebiet der altnubischen Philologie. C. Detlef G. Müller (Heidelberg) suchte die bisher bekannten größeren Stücke der altnubischen Literatur literarhistorisch einzuordnen, wobei die Nähe zur koptischen Literatur unverkennbar war und von hier aus sogar Verbesserungsvorschläge für die Übersetzung schwieriger Passagen gemacht werden konnten. Sergio Donadoni (Roma) besprach Inschriften und Sgraffiti der Kirche von Sonqi Tino, während Martin Krause (Münster/Westfalen) die Formulare der christlichen Grabsteine Nubiens untersuchte. Jadwiga Kubińska konnte darüber hinaus die Formulare der griechischen Grabsteine aus Faras auf Grund spezieller Untersuchungen aufhellen.

Eine weitere Gruppe von Vorträgen widmete sich den ikonographischen Fragen, die von den reichen Funden aus der christlichen Periode aufgeworfen werden. Paul V. van Moorsel (Leiden) zeigte die Probleme. Erich Dinkler (Heidelberg) behandelte die wichtige Frage der nubischen Kreuzesikonographie, während Laszlo Török (Budapest) dem noch immer rätselhaften »Mann im Krug« nachging. Pierre du Bourguet (Paris) erweiterte den Horizont, indem er Datierungsfragen der koptischen Malerei in Ägypten behandelte.

Ein direkt historisches Thema ging William Y. Adams (Lexington/Kentucky) mit dem wichtigen Problem des Endes des Christentums in Nubien an. Karl-Heinz Priese (Berlin) schließlich behandelte das überaus wichtige Gebiet der historischen Geographie Nubiens und machte einen verheißungsvollen Anfang für die Lösung grundlegender Probleme.

Der Nachmittag des letzten Tages war der allgemeinen Bilanz und Beschlußfassung gewidmet. Damit lenkte er zu der programmatischen Eröffnungsrede von Kazimierz Michałowski zurück und dem Projekt eines ikonographischen Wörterbuches des christlichen Nubiens, dem man ähnliche

¹ Cf. auch Fritz Hintze: Beobachtungen zur altnubischen Grammatik I und II, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin, Ges.-Sprachw. Reihe, Vol. XX (1971), pp. 287-293.

Werke für die koptische und die äthiopische Kunst an die Seite stellen möchte. Auch die Textsammlung zur nubischen Geschichte, die laut eines Beschlusses in Essen Giovanni Vantini bearbeiten sollte, wurde erneut besprochen. Vor allem war man sich aber darüber im klaren, daß nach den verheißungsvollen Anfängen die Nubiologie auch in Zukunft nicht vernachlässigt werden dürfte. Die Kongreßteilnehmer schlossen sich daher in loser Form zu einer »Gesellschaft für nubische Studien« zusammen. Kazimierz Michałowski wurde einstimmig zu ihrem Präsidenten gewählt. Die Leitung dieser Gründungsversammlung hatte Erich Dinkler inne. Mit einem Schreiben vom 6. Juli 1972 hat der Präsident den Generaldirektor der United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, René Maheu (Paris), entsprechend informiert. Im Juni/Juli 1975 sollen auf einer weiteren Tagung in Frankreich dieser Gesellschaft feste Statuten gegeben werden. Die Vorträge des Colloquiums in Warschau, die in deutscher, französischer und englischer Zunge gehalten wurden, bereitet die polnische Akademie der Wissenschaften inzwischen zur Publikation vor.

Zu erwähnen bleibt noch das reichhaltige Rahmenprogramm : Am 19. Juni ein Empfang des Kultur- und Kunstministers (Minister Kultury i Sztuki) im Ballsaal des Insepalastes von Łazienki (Palac na Wodzie w Łazienkach) mit anschließender Besichtigung des Palastes und Gang im nächtlichen Park bei Fackelschein zum weißen Haus und dem Theater in der alten Orangerie.- Am 20. Juni eine Stadtrundfahrt und am 21. Juni ein Ausflug zu Chopin's Geburtshaus in Żelazowa Wola und dem Radziwill-Schloß Nieborów. Das abendliche Büffet dort mit zahlreichen Trinksprüchen in allen vertretenen Sprachen bis hin zum Nubischen stellte den gesellschaftlichen Höhepunkt des Colloquiums dar. An beiden Plätzen erfreute die bekannte Pianistin Danuta Dworakowska mit ihrem Spiel.

C. Detlef G. Müller

PERSONALIA

Dr. theol. Wolfgang Hage, Universitätsdozent für Kirchengeschichte unter besonderer Berücksichtigung des christlichen Orients an der Theologischen Fakultät der Universität Marburg, wurde im Wintersemester 1972/73 zum Professor an der Universität Marburg ernannt.

Dr. theol. Caspar Detlef Gustav Müller, Universitätsdozent für Kirchengeschichte, insbesondere des christlichen Orients an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, wurde am 29.9.1972 zum außerplanmäßigen Professor ernannt.

Dr. Rainer Degen, der sich im Rahmen der allgemeinen Semiotik intensiv mit Problemen der syrischen medizinischen Literatur befaßt, wurde 1972 zum Dozenten an der Universität Marburg ernannt.

Fr. Ephräm Eising OSB, Abtei Niederaltaich, wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg 1972 zum Dr. theol. promoviert. Thema der Dissertation : »Zur Geschichte des Kanons der Heiligen Schrift in der ostsyrischen Kirche im ersten Jahrtausend«.

Dr. phil. Hubert Kaufhold wurde im Februar 1973 an der juristischen Fakultät der Universität München zum Dr. jur. promoviert. Thema der Dissertation : »Die Rechtssammlung des Gabriel von Basra und ihr Verhältnis zu den anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianer«.

Theologieprofessor Dr. P. Severin Grill, O.Cist., Heiligenkreuz, Österreich, feierte am 12. Februar 1973 seinen 80. Geburtstag.

Nur noch einfügen, wenn dieser Zusatz nicht auf meine Kosten geht :

Herr Adel Sidarouss aus Kairo promovierte im Juli 1973 an der Universität München zum Dr.phil. Thema der Dissertation : »Nušū' al-hilāfa abū Šākir b. ar-Rāhib. Prolegomena zur Edition seiner Summa Theologica "kitāb al-burhān"«.

TOTENTAFEL

Professor Dr. Giorgi Č'u b i n a š v i l i, Direktor des Instituts für georgische Kunstgeschichte in Tbilissi, starb am 14. Januar 1973. Der um die Erforschung der georgischen Kunst hochverdiente Gelehrte war am 21. November 1885 in Sankt-Petersburg geboren, hatte 1907-12 in Leipzig studiert und veröffentlichte eine große Anzahl wichtiger Arbeiten über die georgische und armenische Baukunst. [Vergl. OrChr 55(1971)214 f.-W. Beridze, G. Č'ubinašvili, Tbilissi 1963. — Nachrufe : in »Komunisti« vom 17. Januar 1973, und in »Literaturuli Sak'art'velo« 41(1973) Nr. 3 vom 19. Januar 1973.].

BESPRECHUNGEN

Friedrich Heiler (+28.4.1967), *Die Ostkirchen. Neubearbeitung von »Urkirche und Ostkirche«*, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1971, XX+640 S. DM 65.-

Fr. Heilers Buch »Urkirche und Ostkirche«, München 1937, war ein allgemein anerkanntes Standardwerk der ostkirchlichen Forschung. So bedarf eigentlich auch vorliegende Neubearbeitung keiner besonderen Empfehlung mehr; denn sie bewahrt alles heute noch Gültige der vorhergehenden Auflage, vermehrt um die Ergänzungen und versehen mit den Berichtigungen, die die Forschung der letzten 34 Jahre erarbeitet hat, und das ist, wie ein Vergleich des Textes und der Bibliographie zeigt, gar nicht wenig. So darf man dankbar sein für diese Neubearbeitung, die das bewährte Buch wieder auf den neuesten Stand bringt und in der vorliegenden Bearbeitung seine wissenschaftliche Bedeutung für die kommenden Jahre sichern wird. Bis kurz vor seinem Tod hatte F. Heiler an dieser Neufassung gearbeitet, den Text revidiert und unermüdlich Material in der inzwischen beträchtlich angewachsenen Literatur gesammelt. Diese Stofffülle bewog H. auch, den Abschnitt über die Urkirche wegzulassen und sich ganz auf die Ostkirchen zu beschränken. Der Text wurde, soweit möglich, geschont, aber überall die letzten Entwicklungen nachgetragen und die neuesten Forschungsergebnisse eingearbeitet. So wurde der Text erheblich erweitert, was sich freilich wegen des kompakteren Schriftspiegels der Neubearbeitung kaum auf die Seitenzahlen auswirkte. Außerdem wurde vom Verf. ganz neu in den Text eingefügt der Abschnitt »Einigungsbestrebungen« (S.406-424), in dem die mit Rom unierten Ostkirchen, interkonfessionelle Beziehungen zwischen östlichen und westlichen Kirchen und die panorthodoxe Bewegung behandelt werden. Wegen der Fülle der neueren Literatur entschloß man sich, die rein bibliographischen Anmerkungen am Ende des Buches in einem eigenen Abschnitt (S.441-598) zusammenzufassen, einem Abschnitt, der das Buch schon von der hier zusammengetragenen Bibliographie her zu einem unentbehrlichen Instrument für die Ostkirchenkunde macht. Leider konnte Heiler die Neubearbeitung nicht mehr selbst vollenden, da ihn am 26.4.1967 der Tod aus einem Leben unermüdlichen Schaffens abrief. Doch waren glücklicherweise seine Arbeiten so weit gediehen, daß seine Frau und Herr Dr. Hans Hartog, die dem Verf. lange Jahre auch in seinen wissenschaftlichen Arbeiten nahegestanden waren, die Neubearbeitung auf grund der hinterlassenen Notizen und der gesammelten Materialien im Sinne des Verf. vollenden konnten.

Den beiden sachkundigen Herausgebern gebührt aufrichtiger Dank für ihre mühevollen und entsagungsreiche Arbeit. Ihnen ist zu verdanken, daß dieses Buch auch weiterhin ein unentbehrliches Hilfsmittel für die Arbeit auf dem Gebiet der ostkirchlichen Forschung und zugleich ein würdiges Denkmal für seinen um die Erforschung des christlichen Orients hochverdienten Verf. Friedrich Heiler bleiben wird.

Julius Aßbälg

Paul Maiberger, »Das Buch der kostbaren Perle« von Severus ibn al-Muqaffa'. Einleitung und arabischer Text (Kapitel 1-5), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1972, IX S.+4 Tafeln+150 S.+54 S. arabischer Text (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Band XXVIII).

Paul Maiberger legt hier den einleitenden Teil seiner Mainzer Dissertation [vergl. OrChr 55(1971)215] mit einer Teilausgabe des arabischen Textes und einer ausführlichen Inhaltsangabe des gesamten Werkes vor.

Das »Buch der kostbaren Perle« von Severus ibn al-Muqaffa' (10.Jh.; vergl. GCAL II, 313-315) gehört zu den frühesten Schriften der christlich-arabischen Literatur in Ägypten und erfreute sich offenbar ganz besonderer Wertschätzung, wie die umfangreiche handschriftliche Überlieferung zeigt. Das Werk gibt u.a. Auskunft über die dogmatischen Ansichten, theologischen Kenntnisse und, wegen seiner zahlreichen Bibelzitate, auch über den damals bei den Kopten gebrauchten arabischen Bibeltext. Deswegen hielt schon seinerzeit G. Graf eine kritische Ausgabe dieses Werkes für ein dringendes Desideratum. Herr Maiberger hat diese für eine Dissertation recht umfangreiche und schwierige Aufgabe übernommen und sie hervorragend durchgeführt. 28 Hss des Werkes hat M. festgestellt, korrekt beschrieben und für seine kritische Edition herangezogen. (S.4-24). Das Werk ist in zwei Rezensionen überliefert, einer längeren (Hss Vat.arab. 102 und Beirut arab. 574) und einer kürzeren, die von allen anderen Hss geboten wird und deren ältester Zeuge (Ms. Par. arab. 177) ins 13. Jh. zu datieren ist. Mit guten Gründen kann M. die Langfassung als die ursprüngliche erweisen, aus der die Kurzfassung, besonders durch Weglassung von Zitaten und deren Auslegung, entstanden ist (S. 25f). Folgerichtig beschränkt sich M. auf die Edition der Langfassung und stellt die Varianten der Kurzfassung — meist Auslassungen — in einem eigenen Abschnitt zusammen (S.27-41). Die »Sprachliche Gestalt des Textes« (S.45-56) untersucht M. in Anlehnung an J. Blau, *A Grammar of Christian Arabic*, Löwen 1966-67, nach Orthographie, Morphologie und Syntax und kommt zu dem Gesamturteil, daß es sich hier um »halbklassisches Mittelarabisch« handle. Der Abschnitt »Literarische Fragen« (S.56-57) erweist zunächst zweifelsfrei Ägypten als das Entstehungsland des Werkes und kann sodann unter kritischer Auswertung innerer und äußerer Kriterien Severus ibn al-Muqaffa' »mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit« (S.63) als den Verfasser erweisen. Auch den Erwähnungen des Werkes bei späteren Autoren ist M. in mühsamer Kleinarbeit und mit beachtlichem Erfolg nachgegangen. Auch in das Äthiopische ist das Werk offenbar übersetzt worden (Ms. Par. aeth. 112). In »Anlage und Inhalt des Werkes« (S.68-120) gibt M. eine ausführliche Inhaltsangabe der 15 Kapitel des gesamten Werkes. Im ausführlichen Register (S.121-150) sind 191 Kirchenväterzitate nachgewiesen und zum größten Teil verifiziert, die Namen der erwähnten Irrehrer zusammengestellt und die zahlreichen Bibelstellen angegeben. Als Muster einer kritischen Edition sind am Ende des Buches auf 54 arabisch paginierten Seiten die ersten fünf Kapitel des Werkes ediert, wobei neben der einwandfreien Textgestaltung die kalligraphische Niederschrift ein Sonderlob verdient. Der vollständige arabische Text (317 Seiten!), der mit der Dissertation vorgelegt wurde, kann vorläufig in der Bibliothek des Seminars für Orientkunde der Universität Mainz benützt werden. Eine vollständige Edition mit Übersetzung ist für das CSCO in Aussicht genommen.

Herr Maiberger hat in dieser seiner Erstlingsarbeit umfassende Kenntnis der Quellen und Sekundärliteratur sowie volle Beherrschung der wissenschaftlichen Arbeitsmethoden bewiesen und eine allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Ausgabe eines umfangreichen, alten und wichtigen arabischen Textes geschaffen. Die Wissenschaft vom christlichen Orient erhofft sich von Herrn Maiberger noch manche wissenschaftliche Leistung dieser Art.

Julius Aßfalg

Maria Cramer, *Koptische Hymnologie in deutscher Übersetzung. Eine Auswahl aus sahidischen und bohairischen Antiphonarien vom 9. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Verlag Otto Harrassowitz Wiesbaden 1969, 105 S., 10 Abbildungen. DM 38.-

Die koptische Hymnologie ist verhältnismäßig wenig erforscht. Es fehlen noch weitgehend kritische Texte, vor allem aber Übersetzungen, die diese religiösen Dichtungen einem weiteren Kreis erschließen würden. Die Verfasserin wollte durch vorliegendes Werk diesem Übelstand in etwa abhelfen. Dabei kommt ihr ihre langjährige Beschäftigung mit dieser Materie zugute. Hatte sie sich doch schon in OrChr 47 (1963), 49(1965) und 50(1966) mit Fragen des koptischen Kirchengesanges befaßt.

In einer leider recht knapp gehaltenen Einführung (S.1-3) stellt Verf. das Wichtigste über Aufbau, Arten, Vortragsweise und Inhalt dieser liturgischen Gesänge zusammen und geht kurz auf das derzeit älteste bekannte koptische Hymnarium in Hs M 575 der Pierpont Morgan Library, New York, aus dem Jahre 893 ein, mit dem sie sich schon längere Zeit beschäftigt. Die im Folgenden übersetzten Hymnen stammen zum Teil aus dieser alten Hs, zum andern aus der dreibändigen Ausgabe von O'Leary, *The Difnar of the Coptic Church*, London 1926-30, sowie aus dem nur schwer zugänglichen »Buch der Lobpreisungen Parallelen und Doxologien auf die Jungfrau, die Märtyrer und die Heiligen«, Kairo 1922. All diese Werke enthalten nur koptische Texte ohne Übersetzung. So ist es durchaus zu begrüßen, daß die Verf. wenigstens eine Auswahl daraus in Übersetzung mitteilt. Während im Antiphonarium die Lieder meist nach dem Lauf des Kirchenjahres angeordnet sind, wählt die Verf. für ihre Auswahl eine Einteilung nach dem Inhalt. So werden Dichtungen auf Reiterheilige, Anachoreten, Koinobiten, Märtyrer und einzelne Feste zusammengestellt. Bei den einzelnen Hymnen gibt Verf. auch Hinweise auf Bau und Vortragsweise der Dichtungen, aber auch auf die Lebensgeschichte der behandelten Heiligen und ihre Darstellung in der bildenden Kunst der Kopten, besonders in der Buchmalerei, über welche Verf. 1964 eine ausführliche Monographie veröffentlicht hatte. Zur Veranschaulichung sind 10 Abbildungen beigegeben. Daneben wird auch auf andere Hss des Antiphonariums hingewiesen, unter welchen vor allem zu erwähnen sind eine Hs des 14. Jh.s im Antoniuskloster und zwei Hss des 18.Jh.s in der John Rylands Library in Manchester, die O'Leary für seine Ausgabe des koptischen Antiphonariums benutzte. Bedauern wird man, daß nicht wenigstens die bei O'Leary nicht enthaltenen koptischen Texte beigegeben sind, die für eine wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem Gegenstand unerlässlich sind. Aber auch so kann das Buch eine erste Hinführung zur koptischen Hymnologie für weitere Kreise sein, und eben das war ja wohl auch das Anliegen der Verfasserin.

Julius Aßfalg

Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleuce, Jean de Béryste, Pseudo-Chrisostome, Léonce de Constantinople : *Homélie pascales* (cinq homélie inédites). Introduction, Texte critique, Traduction, Commentaire et Index de Michel Aubineau. Éditions du Cerf. Paris 1972 (= Sources Chrétiennes No 187), 543 S., Kart., 90.- F.

Diese Sammlung von sieben Homilien zum Thema »Auferstehung des Herrn« wird nicht allein den interessieren, der sich mit der homiletischen Literatur der griechischen Patristik beschäftigt. Die fünf editiones principes (Hom. I, II, IV, VI, VII) und die beiden Neueditionen (Hom. III, V) stellen eine Fundgrube für den Dogmenhistoriker, den Liturgiegeschichtler, den Archäologen und den Philologen dar. Selbst für die Ikonographie ergeben sich bemerkenswerte Einzelheiten. Jeder Prediger und sein hier ediertes Werk ist nach dem Schema »Einleitung — Text mit Übersetzung — Kommentar« abgehandelt. Die Einleitungen bemühen sich neben einer treffenden Präsentation des Autors vor allem um Textfragen, Sprachanalyse und Erhellung des täglichen Lebensablaufes der christlichen Gemeinden zu Jerusalem, Beirut, Seleucia in

Isaurien und Konstantinopel. Es stellt sich z.B. heraus, daß der Liste der bisher bekannten Leontii (L. von Byzanz, L. Scholasticus, L. von Neapel, L. von Jerusalem) ein weiterer Name zuzufügen ist: Leontius, Presbyter in Konstantinopel, der durch zwei neuentdeckte Homilien greifbar und unterscheidbar wurde. Die Übersetzung fängt die rhetorische Leistung der Prediger brillant ein. Selbst die Wortstellung wird nach Möglichkeit beibehalten, so daß Antithese, Anaphora und Assonans auch im Französischen klar zur Geltung kommen. Die umfänglichen Kommentare erklären den Autor aus dem Autor selbst. Der unermüdlige Dialog des Verfassers mit den Vorgängern, Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolgern des jeweiligen Predigers markiert die theologischen und sprachlichen Linien in einer Weise, die Rezeption, Umformung und Weiterentwicklung des homiletischen Materiales durchsichtig offenlegen. Eigens hervorzuheben sind die sorgfältig gearbeiteten Indices (S. 471-540), die den Band zu einem angenehmen benützbaaren Arbeitsinstrument gestalten. So werden im Wortindex die bei Lampe und Liddell-Scott nicht vorhandenen griechischen Wörter eigens gekennzeichnet (z.B. die *hapax legomena*). Man würde nach der Lektüre dieses Bandes wünschen, daß die künftig erscheinenden Werke dieser so verdienstvollen Reihe die im 187. Band praktizierte Arbeitstechnik grundsätzlich übernehmen und weiter ausbauen.

Wilhelm Gessel

Roger Aubrey Bullard, *The Hypostasis of the Archons. The Coptic Text with Translation and Commentary. With a Contribution by Martin Krause*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1970, XI-132 S. (= *Patristische Texte und Studien*, 10). DM 42.-

Seit dem Kongress zu Messina 1966 (*Le origini dello gnosticismo*, *Studies in the History of Religions*, hrsg. v. U. Bianchi, Leiden 1967) [= *Supplements to Numen*, 12] hat sich in der Gnosisforschung manches ereignet. J. M. Robinson gab eine ausgezeichnete Übersicht über den Fund zu Nag Hammadi und über die erschienenen und bevorstehenden Ausgaben (*The Coptic Gnostic Library Today*, *New Testament Studies* 14, 1967-68, 356-401; Nachträge dazu ebenda 16, 1969-70, 185-190). Ein sehr ausführlicher Forschungsbericht von K. Rudolph erscheint laufend in der Zeitschrift »Theologische Rundschau« seit 1969 (*Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht*, *Theologische Rundschau* 34, 1969, 121-175; 181-231; 358-361; 36, 1971, 1-61; 89-124; 37, 1972, 289-360; wird fortgesetzt). Weiterhin sind zwei Anthologien erschienen: Die von R. Haardt (*Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg 1967) ist in erweiterter Form englisch veröffentlicht (*Gnosis, Character and Testimony*, Leiden 1971), während die zweibändige, von W. Foerster herausgegebene Textsammlung nun auch geschlossen vorliegt (*Die Gnosis*, in der Sammlung »Die Bibliothek der alten Welt«, Zürich-Stuttgart 1969-71; erscheint auch englisch bei Oxford University Press).

Für die Originaltexte selbst wird nun endlich auch besser gesorgt. In *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices* sind bereits Codex VI und Codex VII erschienen (Leiden 1972). Dazu gehört dann noch die neue Reihe »Nag Hammadi Studies«, deren erster Band die von D. M. Scholer besorgte *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* war (Leiden 1971; die Bibliographie wird fortgesetzt in der Zeitschrift *Novum Testamentum*).

Der vorliegende Band von R. A. Bullard enthält den koptischen Text der Schrift »Die Hypostase der Archonten« (HA) aus Codex II, Nr. 4, von Nag Hammadi, mit Übersetzung und Kommentar. Im Tafelband von P. Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, I (Cairo 1956) befindet sich HA auf den Tafeln 134-145. Die Angaben von Seiten und Zahlen erfolgen nach diesen Tafeln. Die etwa gleichzeitig mit Bullards Edition erschienene

Ausgabe von P. Nagel, *Das Wesen der Archonten aus Codex II der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi*. Koptischer Text, deutsche Übersetzung und griechische Rückübersetzung, Konkordanz und Indizes (= Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1970/6) war mir bis jetzt leider unzugänglich. Eine deutsche Übersetzung der HA von H.-M. Schenke wurde früher veröffentlicht in J. Leipoldt-H.-M. Schenke, *Koptisch-agnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hammadi* (Theologische Forschung, 20, Hamburg-Bergstedt 1960), S.67-78. Von M. Krause ist eine deutsche Übersetzung erschienen in der oben genannten, von Foerster herausgegebenen Textsammlung (II, S.46-62).

Bullard macht deutlich, dass HA, nach einer Einführung (HA 134,26-135,11), zwei ursprünglich nicht zusammengehörende Stücke enthält: eine gnostische Auslegung der ersten Kapitel der Genesis, fast ohne jeden christlichen Einfluss, kosmologisch interessiert und — verglichen mit häresiologischen Angaben — wohl den Ophiten nahestehend (HA 135,11-141,13), und eine Offenbarung an Norea, wahrscheinlich jüngeren Datums, soteriologisch ausgerichtet, mit schon deutlichen christlichen Anspielungen (Eph., Joh.) und dem Valentinianismus verwandt (HA 141, 13-Ende). Beide Teile werden verbunden durch die Figur der Norea (wegen der hier auftretenden Norea haben H.-Ch. Puech und J. Doresse geglaubt, hier etwas vom Norea-Buch, das von Epiphanius erwähnt wird, wiederzufinden). Wo der zweite Teil aber genau anfängt, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. HA ist also eine christlich-agnostische Ausgabe von Material, das (noch) nicht zu einem System ausbalanciert worden ist.

M. Krause hat in diesem Bande (S.4-17), nach eigener Textabschrift, eine sehr genaue Untersuchung über *Die Sprache der Hypostase der Archonten* beigeleitet. Nach den Definitionen von Till ist die Sprache, die von Krause hauptsächlich hinsichtlich der Orthographie und der Morphologie untersucht wird, nicht ein Mischdialekt, sondern, soweit sich das nach dem heutigen Stand der Forschung beurteilen lässt, vorklassisches Sahidisch mit Dialekteinschlag des benachbarten Subachmimischen zu nennen. Gerade die alten subachmimischen Hss sollten näher untersucht werden.

Der Beitrag von Krause ist sehr wichtig für das Verständnis von HA. So weist er auf Wörter hin, die in Crum oder Kasser nicht enthalten sind (S.10); es sind: **MOYOYΓ** Gestalt; **CZOYOP**- und **COY2WP**- verfluchen; **TCEBE**= belehren; **E2PE**- in; **2ATP**- verbinden; die Schreibung **KEIM** für **KIM** war bisher auch noch nicht belegt (S.13). Krause macht auch aufmerksam auf Fehler im Text der HA, so z.B. (S.11) die Metathese des **2** in **OY2WM** (HA 143,8; statt **OYWM**; in der Ausgabe von Bullard ist **OY2WM** abgedruckt, in Bullards Wörterverzeichnis, S.120 B, aber **OYWM**); er verzeichnet Wörter, die ausgelassen sind (S.14); einmal ist sogar mindestens eine Zeile weggelassen (HA 143, zwischen Z.25 und Z.26). Krause versteht manchmal den Text von HA anders als Bullard. Das Präfix **aq-** in HA 144,30, weist, nach Krause (S.8) auf Präs.II, obwohl er auch die Möglichkeit eines Schreibfehlers offenlässt, während Bullard an der betreffenden Stelle ein Perf. I übersetzt. Es ist aber nicht ganz folgerichtig, wenn S.12, Mitte, **KAIN** (Eigennamen) unter den koptischen Wörtern erscheint; in der nächsten Zeile ist statt Suffixkonjugation zu lesen: Präfixkonjugation. Zur Verdopplung des **N** vor **2** im Wortanlaut (S.13) kann noch (nach Bullards Edition) HA 144,22, angeführt werden.

Die Edition von Bullard folgt in der Zählung der Seiten und Zeilen dem Tafelbande. Bullard hat den Text kaum verändert. Wo z.B. *παράδεισος* ohne Artikel erscheint (HA 136,28), wird dieser auch nicht hinzugefügt (siehe Kommentar, S.72 f.). Nur gelegentlich sind fehlende Buchstaben ergänzt; HA 142, 14, gibt Bullard zu erkennen, dass er statt **MOYOYΓ** (s. oben) lesen will: **MOYΓ** (gerade HA 142 ist abgedruckt in M. Cramer, *Koptische Paläographie*, Wiesbaden 1964, Tafel 30, Nr.2 b). Aus dem Kommentar (S.105) geht hervor, dass Bullard nur wegen irgendeines Wortspiel »mit dem bald darauf folgenden **MOYEI**, Löwe (HA 142, 17), der Lesung **MOYΓ** den Vorzug gibt; das ist nicht überzeugend. Textlücken werden von Bullard mit Hilfe von Paralleltextrn aus HA, aus der Titellosen Schrift von Codex II (von H.-M. Schenke »Vom

Ursprung der Welt« genannt), oder aus dem Bibeltext, soweit dieser vorhanden ist, ergänzt. In HA 141,33, ist die Konjekture nicht übersetzt. Die parallel abgedruckte Übersetzung ist möglichst wortgetreu und hält, soweit möglich, die Zeilen des Originals ein. In der Übersetzung von HA 138,31, ist ἀπαρᾶν versehentlich weggefallen.

Mehrere Stellen sind falsch gelesen oder falsch verstanden worden. Auf einiges wurde schon hingewiesen von K.M. Fischer in seiner Rezension in ThLZ 97 (1972) 125-129. Hier folgen noch einige Beispiele, die für das Verständnis des Textes wichtig sind.

In HA 136,5-6 (ΜΠΟΥΨΩΒΝΒΟΜ / ΒΕ ΝΤΟΥΝΟCQ, »They [sc. die Archonten] were not able to raise him [sc. Adam] again«) ist zu schliessen nach dem Wortindex auf S.117 B, -ΒΕ als orthographische Variante von ΚΕ »anderer« aufgefasset. Aber ein enklitisches -ΒΕ, οὐν, δῆ, ist verständlicher an dieser Stelle. Bullard übersetzt hier »raise again«, weil er HA 135, 34, ΤΕΖΟ= wiedergegeben hat mit »set it up« (Die Archonten sagen : »Come, let us set it [sc. den Körper des Menschen] up in our creatures). Adam war nach Bullard also schon in einem früheren Stadium aufgerichtet worden. Es gilt in HA 130, 5-6, nach Bullard, ihn *wieder* aufzurichten. In HA 135, 15.18 ist das gleiche Verb aber sinngemässer mit »reach« wiedergegeben; und das heisst es auch in HA 135, 34. Also sollte HA 136,5-6, übersetzt werden : »sie waren nun nicht imstande, ihn aufzurichten«.

In HA 141, 12-13, wird gelesen : †ΝΑΤΑΜΟΕ ΤΕΝΟΥ (»I shall now instruct you«). Dann folgt ΝΕΠΑΓΓΕΛΟC, womit Bullard einen neuen Satz anfangen lässt. Es ist aber zu lesen : †ΝΑΤΑΜΟ ΕΤΕΝΟΥΝΕ, »ich werde dich über deine Wurzel belehren«. Der neue Satz fängt dann an mit ΠΑΓΓΕΛΟC. Es ist gerade der Anfang der Offenbarung der Eleleth an die Norea, womit Gnosis gebracht wird über ΤΑΛΗΘΕΙΑ ΜΝ ΤΟΥΝΟΥΝΕ, die ἀλήθεια und die μίξα, wie das Ende von HA (HA 145, 14-15) zusammenfasst. In HA 141, 23-25, wird auch noch betont, dass die Archonten nicht siegen werden über die Wurzel der Wahrheit.

In HA 142, 27-28, wird ΕΨΧΕ ΟΥΝ ΒΕ ΨΟΟΠ ΖΙΤΑ / ΕΖΗ ΜΑΡΕΦΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ ΝΑΕΙ wiedergegeben mit »if there is another before me, well then, let him appear to me«. Statt ΕΖΗ als Partikel den Hauptsatz einleiten zu lassen, sollte, der Orthographie des i mehr Rechnung tragend, ein Wort ΖΙΤΑΕΖΗ »vor mir«, gelesen werden. In HA 144,3, kommt der gleiche Ausdruck auch im Sinne von »präexistieren« vor.

Dem Texte folgt der Kommentar, der nach einzelnen Abschnitten Erläuterungen gibt mit Bibelstellen, Texten aus der gnostischen Literatur, Verweisen auf die Häresiologen, auf die jüdische Literatur und auf Parallelen aus der Religionsgeschichte. Nur wenige philologische Bemerkungen sind aufgenommen. Über die Anordnung kann man verschiedener Ansicht sein. Die Benutzung des Kommentars wäre leichter, wenn einzelne kurze Bemerkungen unter dem Text von HA abgedruckt worden wären, womöglich mit Verweisen auf längere Abschnitte im Kommentar.

Ofters verweist Bullard auf jüdische Parallelen. Für die jüdische Komponente im allgemeinen sollte das Alte Testament mehr herangezogen werden, dessen Text grundlegend geblieben ist bei aller späteren Erklärung. So ist HA 134, 30-31, [ΧΕ] ΑΝΟΚ [ΠΕ Π]ΝΟΥΤΕ ΜΝ ΛΑΔΥ [ΑΧΝΤ] nach S.50 ein Zitat von Is. 45,6 (richtiger : Is.45,5 : ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι πλὴν ἐμοῦ θεός); auf S.53 wird aber auf einmal von Is. 46,9 (ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι πλὴν ἐμοῦ) gesprochen, für welchen Text ein Fragment der sahidischen Bibel herangezogen wird. Zwischen beiden Texten besteht kein grosser Unterschied. In Is. 46,9, (LXX) fehlt, wie in HA, das Wort (bzw. die Wiedergabe von) κύριος. HA 142, 21-22, wo das gleiche Zitat erscheint (aber mit : ΑΥΩ ΜΝ ΒΕ ΑΧΝΤ), fügt HA, der LXX gemässer, noch ΑΥΩ καὶ ein. Ungefähr gleiche Texte wie Is. 45, 5 und Is. 46, 9 sind in anderen Versen von Is. 45 zu finden. Wichtig ist, dass Is. 45,5 ein bei den Gnostikern beliebtes Zitat ist, wie H. J o n a s, *Gnosis und spätantiker Geist* (Göttingen 1964), S.230, Anm. 1, schon festgestellt hat. Aber der ganze Kontext des Orakels von Is. 45 ist hier relevant. Is. 45,3 z.B. verspricht θησαυροὺς

σκοτεινούς ἀποκρύφους ἀοράτους. Gnosis überhaupt wird unterstrichen, Jahwe und seine Schöpfung spielen eine bedeutende Rolle; in Is. 46,9 wird von τὰ πρότερα ἀπὸ τοῦ αἰῶνος gesprochen — alles Elemente, auf die ein Gnostiker oder ein Apokalyptiker sofort aufmerksam wird.

Auf S.71 und S.87 werden Texte angeführt zur Hochschätzung der Schlange. Vgl. dazu Gen. 3, 1 : ὄφης als φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων. Für Eva = Ζωή (S.80 f.) siehe Gen. 3, 20 : Adam nennt Eva Ζωή, διὰ αὐτῆς μήτηρ πάντων τῶν ζώντων. Zum jüdischen Mystizismus (S.111) wäre noch hinzuzufügen : J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis*. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der »jüdischen Gnosis«. Bundeslade, Gottesthron und Märkabah (Kairos, Religionswissenschaftliche Studien, 1), Salzburg 1964.

Ein Wort- und Namenindex bezieht sich ausschliesslich auf den Text von HA. Es sind von den von Bullard konjizierten Wörtern nicht alle als solche dort kenntlich gemacht. Von den Präpositionen wurden nur einige aufgenommen, andere wieder nicht. Aber auch sonstiges fehlt, wodurch der wissenschaftliche Wert des Index (»Concordance« genannt) beeinträchtigt wird. So ist mir aufgefallen :

- S.117 B : s.v. **ΕΙΝΕ** image, form, steht HA 135,15; nach Bullards Text aber gehört die Stelle unter die Variante **ΙΝΕ**;
- ebd. : s.v. **ΚΕ (ΔΕ)** other, ist noch nachzutragen : HA 140, 31 ([**Ν**]ΤΕΚΕΜΑΛΥ);
- S.118 A : s.v. **ΜΟΥ** death, ist statt 136, 22 zu lesen : 136, 32;
- ebd. : **ΜΑΝΕCΟΥ** Hirt, HA 139, 15 (wo das Wort neben dem synonymen **ΨΩC** steht; nach den Angaben von Crum, 61A und 173 B, hat die bohairische Bibel eine Vorliebe für **ΜΑΝΕCΩΟΥ**, wo die sahidische Bibel **ΨΩC** gebraucht) steht unter **ΕCΟΥ** (S.117 A);
- ebd. : es fehlt : **ΜΟΥΟΥ** Gestalt, HA 142, 14;
- S.119 A : es fehlt **CΩQ** Besudelung, HA 137, 28;
- S.122 B : zu παρὰδείσος ist noch HA 136, 28, einzufügen.

Einzelne Druckfehler sind leicht erkennbar. Auf S.15, Mitte, ist zu lesen : **ΤΕ20** ; auf S.105, Z.6 : **CMΟΥΟΥ** (und : **CMΟΥ**).

Unter den »Grammatical and Lexicographical Studies« (sic) fehlt, S.127, R. Kasser's *Compléments au Dictionnaire copte de Crum*, und wenn das griechische Wörterbuch von Sophocles aufgenommen wird, warum dann nicht auch das *Patristic Greek Lexicon* von Lampe?

Bullards Folgerungen sind wichtig. Er weist darauf hin, dass noch manches eingehender studiert werden sollte, wie die literarische Komposition, der gnostische Gebrauch der Bibel (Interpretation und Textgeschichte), die Verbindungen der Gnosis einerseits zu Ägypten, andererseits zum jüdischen Mystizismus (S.116).

A. Davids

A Nestorian Collection of Christological Texts. Cambridge University Library Ms. Oriental 1319, edited and translated by Luise Abramowski and Alan E. Goodman. Vol. I : Syriac Text; Vol. II; Introduction, Translation, Indexes (University of Cambridge Oriental Publications, 18-19), Cambridge, At the University Press, 1972, VIII, 223 und LIV, 144 S. £ 7.20

Die Hs. Cambridge University Library Oriental 1319 (= C) mit einem nestorianischen Florilegium stammt aus einer Sammlung, die von A. E. Goodman in einem zu wenig beachteten Aufsatz beschrieben worden ist (*The Jenks Collection of Syriac Manuscripts in the University Library, Cambridge*, Journal of the Royal Asiatic Society, Oct. 1939, 581-600. Nach diesem Aufsatz ist z.B. I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, Rom 1965, zu ergänzen). Reverend

David Jenks (gest. 1935) arbeitete von 1892 bis 1899 in der anglikanischen Mission in Urmia. Wo er auf wichtige Hss stiess, liess er sie kopieren. So ist auch C ein Produkt von Jenks' Umsicht, und mit C wurde ein wichtiger Text bewahrt, da die Vorlage von C im Jahre 1917 mit der ganzen Bibliothek der Church of England Mission Station zu Urmia zerstört worden ist. Jenks selber kontrollierte die von ihm veranlassten Kopien und trug minuziös Notizen ein.

C wird im I. Band in Faksimile (3/4 der wirklichen Grösse) veröffentlicht. Auf S.205 erwähnt eine Notiz von Jenks den Namen des Kopisten Daniel. Aus den zwei syrischen, auf S.1^v von Jenks abgeschriebenen Texten geht hervor, dass die Vorlage von C im Jahre 1333/4 von Mönchen von Rabban Mar Cyriacus zusammengestellt oder kopiert worden ist (dieser Cyriacus ist vielleicht zu identifizieren mit dem Cyriacus von ca. 1300, der bei A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S.322, erwähnt wird) für Šabrišo^c. Ein als Eigentümer ebenfalls erwähnter Šabrišo^c, Metropolit van Hsin Kēp, ist wahrscheinlich ein anderer: seine Stadt wird erst zwischen 1317 und 1616 Metropolitansitz. So kann dann die dürftige Liste für Hsin Kēp bei Le Quien, *Oriens Christianus* II, 1317-8, um diesen letzten Šabrišo^c vermehrt werden, wann auch immer er gelebt hat. Auf S.105 erscheint als Datum der Vorlage A.D. 1233/4. Die Hrsg. sind geneigt, dies als einen Irrtum anzusehen.

Im sorgfältigen kritischen Apparat werden Verbesserungen der Hrsg. und Notizen vom Kopisten oder von Jenks gegeben und womöglich erklärt. Ebenfalls da aufgenommen ist eine Kollation für die Texte, für welche ein Paralleltext — aus C oder anderswoher — gefunden wurde. C ist nicht ganz komplett, da auch die Vorlage nicht mehr intakt war.

Der II. Band enthält Einleitung, Übersetzung und Indizes. Bei der Übersetzung ist auch der biblische Apparat abgedruckt. Herkunft und Inhalt des Florilegiums werden in der Einleitung ausführlich untersucht. Die Hrsg. unterscheiden in C zwölf Teile:

I (Text I,1-57, Übersetzung II,3-36): Šahdost von Tirhan (8.Jh.), 'Selection' of his 'Book' on the 'Separation between Orientals and Westerns'. Baumstark, S.215, Anm. 8, kannte für diese Schrift nur die Beschreibung einer anderen, ebenfalls verlorenen Hs. durch A. Scher (Séert 87). Auch fehlt bei Baumstark der griechische Name Eustathios, wie Šahdost in C auch genannt wird. Šahdost behandelt Geschichtliches und Theologisches aus der 2. Hälfte des 5. Jh.s. und dem Anfang des 6.Jh.s. Er zitiert die Anathemata des Kyrillos von Alexandria, die andererseits auch in VI und XI vorkommen. Eine textkritische Untersuchung (Bd. 2, S.XXX-XXV) zeigt deutlich, daß die syrische Fassung, wie sie in VI erscheint, die ältere ist. Eine korrigierte Übersetzung liegt dagegen in I und XI vor. Auch eine Anzahl anderer Quellen von Šahdost werden eingehend erörtert. Seine Stellung zum Neuen Testament wäre nach Ansicht der Herausgeber eine eingehendere Untersuchung wert.

II. (Text I,58-105, Übersetzung II,36-61): (Ps.-) Isaak von Ninive, 'Tract concerning the Orthodox Confession', der bei Baumstark, S.223-25, nicht unter den Werken des Isaak erwähnt wird. Die Schrift ist nach den Herausgebern nach 539/40 zu datieren, weil der Verfasser den syrischen Text des Liber Heraclidis kennt.

III. (Text I, 105-13, Übersetzung II,61-65): Michael Mallfānā (oder Bādōqā), um 600, Schüler des Ḥnānā, 'A Treatise'. Baumstark, S.129, Anm. 7, ist zu ergänzen.

IV. (Text I,113-16, Übersetzung II, 66 f): Anonymus, 'Chapters of a Treatise against those who confess Christ as one Nature and one Hypostasis', *Excerpts from the Document of 612*, mit einem besseren Text als im *Synodicon Orientale* von Chabot.

V. (Text I,117-30, Übersetzung II, 67-75): Anonymus, *Excerpts from an Apology for Narsai*, mit einem kleinen Nestorius-Florilegium (wovon nicht alles in dieser Form bekannt war) und Narsai-Fragmenten (wovon keines identifiziert werden konnte) am Ende. Terminus a quo ist 530.

VI. (Text I, 130-47, Übersetzung II, 75-88): Anonymus, *Refutation of Cyrill's Anathemata* (siehe auch unter I), mit 41 Kirchenväterzitaten, darunter besonders bemerkenswert ein neues

Fragment von Eustathios von Antiocheia (Nr. 28; Nr. 18 war zum Teil unbekannt). Das nestorianische Florilegium von Vat. Borg. syr. 82 (L. Abramowski-A. van Roey, *Florileg mit Gregor-Schliien*, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 1, 1970, 131-180) konnte beträchtliche Hilfe leisten. Hinsichtlich des Ursprungs von VI denken die Herausgeber vor allem an Theodoretos von Kyrrhos als Zusammensteller, dessen Pentalogos adversus Cyrillum (432) dann in Frage käme, da VI um 433 entstanden sein soll. Allerdings wirken dann die Namen von Clemens Romanus, Areios und Epiphianos befremdend.

VII. (Text I, 150-69, Übersetzung II, 88-101) : 'Creed', 'Chapters' and 'Responses' delivered by the Persian Bishops to Kosroes (in the Year 612). Mit Hilfe von C kann der Text des Synodicon Orientale verbessert werden.

VIII. (Text I, 170-79, Übersetzung II, 101-106) : Ḥnānišō' der Mönch (1. Hälfte des 7. Jh.s), 'Chapters from Disputations'. Baumstark, S. 134, Anm. 5, ist zu ergänzen; vergl. Ortiz de Urbina, S. 137 f.)

IX. (Text I, 179-206, Übersetzung II, 106-23) : (Ps.-) Nestorios, 'Various Chapters and Diverse Questions', 36 capita, von welchen drei auch in Vat. syr. 179 (ed. J.S. Assemani; F. Loofs) bezeugt sind. Eine Lücke in caput 35 kann mit einer noch unedierten, aus dem Besitz von J.-B. Chabot stammenden, jetzt bei A. van Roey, Löwen, befindlichen Photokopie einer syrischen Hs ergänzt werden. Das neue Fragment von Theodoros von Mopsuestia in IX ist bereits publiziert (L. Abramowski, *Ein unbekanntes Zitat aus Contra Eunomium des Theodor von Mopsuestia*, *Le Muséon* 71, 1958, 97-104). Entstehungszeit wahrscheinlich Anfang 6.Jh.

X. (Text I, 207-09, Übersetzung II, 123-25) : Babai der Große (+628). Es handelt sich hier vielleicht um eine selbständige kleine christologische Abhandlung, neben »De unione« und »Gegen diejenigen, welche sagen, daß, wie Seele und Leib eine Person sind, so Gott das Wort und der Mensch eine Person sind«. Die letztere Schrift wird von Baumstark, S.138, Anm. 1, irrtümlich mit »De unione« identifiziert.

XI. (Text I, 211-18, Übersetzung II, 125-30) : Kyrillos und (Ps.-) Nestorios, 'Kephalaiā' and 'Theses'. Über die syrische Fassung der Anathemata siehe oben unter I ! Die Thesen von (Ps.-) Nestorios sind auch in Vat. syr. 179 enthalten; C hat wohl den ursprünglicheren Text. Der theologische Hintergrund ist der gleiche wie in IX.

XII. (Text I, 219-33, Übersetzung II, 130-33) : Ephrām, *Sermons and Hymns*. Es handelt sich um vier Excerpte, die bis jetzt in den großen Ephrām-Ausgaben nicht festzustellen sind. Nur das erste Excerpt ist identisch mit einem Teil eines mēmrā, der 1904 von A.S. Duncan Jones und, unabhängig von diesem, im gleichen Jahr auch von I.E. Rahmani publiziert wurde.

Die Hrsg. nehmen an (II, S.XVIII), dass der Zusammensteller der Kollektion in seiner Vorlage die Teile III, IV, V, VI, VIII, X, vielleicht auch XI (und sogar XII ?) vorgefunden hat. Er selber fügte dann I, II (diese beiden Teile sind die weitaus längsten), VII, IX (und XII ?) hinzu.

Text und Material von C wurden einer anspruchsvollen Bearbeitung unterworfen. Die Hrsg. haben keineswegs versäumt, auch den theologiegeschichtlichen Hintergrund eines jeden Teiles eingehend zu erläutern, womit ein wichtiger Beitrag zum Studium der nach-chalkedonischen Wirren geliefert ist. Indizes von Bibelzitaten und anderen Zitaten, ein analytischer Index und ein Verzeichnis der Eigennamen sind in Bd. 2 enthalten. Die eine oder andere Beobachtung wird den Wert dieser Publikation nicht schmälern können.

Zur Übersetzung ist zu sagen, dass in ihr gewisse Korrekturen, die die Hrsg. im kritischen Apparat beim Original verzeichnen, nicht erkennbar sind (so z.B. die Verbesserungen zu syr. S.14, Z.4 und Z.8; Übers. S. 11, Z.28 in »Christ is not God«, und Z. 31 »Christ«). Aber das ist auch nicht unbedingt notwendig. Die Interpunktion des Originals wurde auch mehrmals, und zum besseren, stillschweigend korrigiert.

In der Übersetzung II, S. 11, wird von den Herausgebern für »true God from true God, consub-

stantial with the Father» und »true man consubstantial with us« (S.11, Z.15-17; syrischer Text I, S.13, Z.12 ff.) als Quelle das Credo von Nikaia angegeben, was für »true man consubstantial with us« sicher nicht gelten kann. Viel wichtiger (denn jeder berief sich ja schließlich auf das Nicaenum) ist aber, daß im ganzen Abschnitt (Text I, 13, Z.8-21; Übersetzung II, 11, Z.12-23) m.E. ein Teil der Glaubensformel von Chalkedon (mit antiochenischem Gut; vergl. den Friedensbrief von 433 und besonders das Nestorios-Fragment in C selbst : Text I, 126, Z.6-9, Übersetzung II, 72, Z.19-22) kommentiert und auszugsweise herangezogen wird, wobei sich Šahdost, der Verfasser von I, wo der Abschnitt enthalten ist, nicht scheut, die chalkedonische Formel durch Auslassungen und Hinzufügungen »nestorianischer« zu machen, als sie ist. Man vergleiche die Übersetzung des Abschnittes mit Auszügen aus dem dogmatischen Teil der Glaubensformel von Chalkedon :

C

Übers. S. 11, Z.12-23

Who is he who will confirm
all this, who supposes that Christ
is neither perfect in the nature and
in the hypostasis of his godhead,
nor perfect in the nature and in
the hypostasis of his manhood ?
Because true God from true God,
consubstantial with the Father
joined himself to the true man
consubstantial with us which was
complete in body and soul, that
is : God the Word, made one
(with himself) the true hypostasis
from our race, willingly, and
prosopically. Wherefore
the two natures are preserved

in conjunction and in union,
without confusion and without
change. In this one is one
united propon, one Lord Je-
sus Christ, Son of God and for
ever in one lordship and
authority and worship with Fa-
ther and Holy Spirit.

Chalkedon

ACO II, I, 2, S. 129,23-130,2

(τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν
Χριστόν ...) τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ
τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι,

θεὸν ἀληθῶς, καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν,
ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ
πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν
τὸν αὐτόν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα (...)

ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέ-

τως, ἀχωρίστως (...)

σφισμένης δὲ μάλλον τῆς ἰδιότητος ἐκατέρας
φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν
συντρεχούσης (...) ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν
μονογενῆ θεὸν λόγον κύριον Ἰησοῦν Χριστόν (...)

Man muss den ganzen Abschnitt von Chalkedon lesen, um zu sehen, dass die Verwendung des Textes, trotz der Einfügungen und Weglassungen, mit der, von den Hrsg. festgestellten auffallend milden Haltung des Šahdost Chalkedon gegenüber übereinstimmt (Bd.2, S.XXVI).

Sehr dankenswert ist, dass die Hrsg. sich an eine konsequente Übersetzung der christologisch wichtigen Termini gehalten haben (cf. Bd.2, S.LI). So wird ~~κωνσταντίνος~~ übersetzt mit »ordinary man« (ψυλὸς ἄνθρωπος) (z.B. syr. I, S. 32, Z. 15, Übers. II, S.21, Z.21; syr. I, S.61, Z.22-23, Übers. II, S. 38, Z.27-28 u.ö.) In der Einleitung zu den Narsai-Texten in V aber ist ~~κωνσταντίνος~~ übersetzt mit »simple« (syr. I, S.127, Z.3, Übers. II, S.73, Z.8-9 : »simple and divested of

the Godhead»). So kommt dann der schon lose Zusammenhang mit dem gerade vorhergehenden kleinen Nestorios-Florilegium noch weniger zum Ausdruck; auch im Index, Bd.II, S.140, fehlt die Stelle 73,8 unter »ordinary man«. Das zum Teil unbekannt gewesene Nestorios-Fragment spricht auch von »ordinary man or God divested of manhood« (syrr. I, S.126, 13-15, Übers. II, S.72, Z.25-26).

A. Davids

N.B. : Die genaue Angabe des unter VI (S. 190) zitierten Artikels lautet : L. ABRAMOWSKI - A. VAN ROEY, *Das Florileg mit den Gregor-Scholien aus Vatic. Borg. syrr. 8º*, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 1, 1970, 131-180.

Wolfgang A. Bienert, »Allegoria« und »Anagoge« bei Didymos dem Blinden von Alexandria, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1972, XI-188 S. (= *Patristische Texte und Untersuchungen*, 13). DM 58.-

E. von Dobschütz meinte, dass Allegoria und Anagoge für Origenes dasselbe bedeuten, und L. Doutreleau ist der Auffassung, dass auch für Didymos den Blinden (gest.ca.398) die beiden Termini austauschbar sind. Dagegen weist nun W. Bienert in seiner 1969/70 bei der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn eingereichten Dissertation nach, dass Didymos, ebenso wie sein grosser Vorgänger Origenes, zwischen beiden Auslegungsarten einen essentiellen Unterschied macht.

Seit dem Funde von Papyri des 6.Jh.s zu Tura in Ägypten im Jahre 1941 haben sich hinsichtlich des literarischen Erbes des Didymos vollständig neue Perspektiven eröffnet. Dieser Fund enthielt einige Texte von Origenes, aber der weitaus grösste Teil des Fundes wurde als Schrifttum des Didymos, der 553 mit Origenes und Euagrius von Pontos verurteilt wurde, identifiziert (siehe L. Koenen - L. Doutreleau, *Nouvel inventaire des papyrus de Toura*, *Recherches de Science Religieuse* 55, 1967, 547-564). Es wird versucht, all diese Papyri im Ägyptischen Museum zu Kairo zu sammeln. Im Institut für Altertumskunde der Universität Köln befinden sich Kopien aller gefundenen Texte.

Bei den neuen Didymos-Texten handelt es sich um Kommentare zum Alten Testament : ein Genesis-Kommentar (zu Gen. 1,1-16,16), ein Hiob-Kommentar (zu Hiob 1,1- 6,29; 7,20-8,21; 9, 10-15, 22; 15,26-16,2), ein Zacharias-Kommentar (vollständige Ausgabe von L. Doutreleau in SC 83-85, 1962), und die zwei »Vorlesungs-« bzw. »Kollegnachschriften« Psalmen-Kommentar (zu Pss. 20-44) und Ecclesiastes-Kommentar (lückenhaft). An der vollständigen Edition dieser Werke wird in den letzten Jahren eifrig und sachkundig gearbeitet; davon zeugen vor allem die von L. Koenen und R. Merkelbach seit 1968 herausgegebene Reihe *Papyrologische Texte und Abhandlungen* und die von denselben geleitete, neue *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*.

Von den früher schon bekannten Werken wird die Authentizität von »De trinitate« (PG 39, 269-992) jetzt in Zweifel gezogen. Auch kann nicht überzeugend nachgewiesen werden, dass eine Reihe von Werken, die man dem Didymos hat zuschreiben wollen, wirklich von diesem stammen. Das gilt für die folgenden Schriften : Ps.-Basileios, »Adversus Eunomium IV-V« (PG 29, 671-774); Ps.-Gregorios von Nyssa, »Adversus Arium et Sabellium« (ed. F. Müller, *Gregorii Nysseni Opera* III, 1, 1958, S.71-85); Ps.-Hieronymus, »Traktat über die Seraphenvision Jes. 6« (ed. G. Morin, *Anecdota Maredsolana* III,3, 1903, S.103-122); »Widerlegung eines Montanisten durch einen Orthodoxen« (ed. G. Ficker, ZKG 26, 1905, 447-463), die sieben ps.-athanasianschen Dialoge (»De sancta trinitate« : PG 28, 1115-1236; »Contra Macedonianos« : ebd. 1291-1338).

Es bleiben aber ausser den Tura-Texten für Didymos gesichert : »De spiritu sancto« (PG 39, 1033-1086), *Karà Manxaión* (ebd. 1085-1110) und Katenenfragmente, deren Bestand noch genauer untersucht werden muss.

Mit näheren Erläuterungen und ausführlichen Literaturangaben ist dies alles im ersten Kapitel von Bienerts Buch klar zusammengestellt. Die beiden folgenden Kapitel laufen insofern parallel, als der allgemeinen Einleitung über die griechische Allegoria vor Didymos (Kap. 2) sich eine terminologische Untersuchung über *ἀλληγορία* und *ἀναγωγή* anschliesst (Kap. 3). Der Autor betont besonders, dass Origenes »den Begriff *ἀναγωγή* als Terminus christlicher Bibel-exegese« neu eingeführt hat (S. 47). Im Hauptkapitel 4 wird dann Didymos' Exegese ausführlich illustriert. Bienert untersucht die für sein Thema wichtigsten Texte aus den Tura-Kommentaren, während am Ende noch Katenenfragmente und die zwei systematisch-theologischen Werke gestreift werden. Bienert kommt zu dem Schluss, dass für Didymos wie für Origenes die Allegoria, von der die Typologia nicht wesentlich zu unterscheiden ist, ein »philosophisch-rhetorisches Hilfsmittel« sei (S.157). Die Allegoria hat eine pädagogische, propädeutische Funktion für die über alles stehende Anagoge, die geistliche Deutung, die nur an dem heiligen Bibeltext vollzogen werden kann und den soteriologisch-eschatologischen Sinn des Textes zeigen muss. Damit hat der Autor einen wichtigen Punkt der Geschichte der Exegese behandelt und dadurch wird sicher das Interesse an den neuen Texten noch gesteigert werden. Obwohl Didymos verurteilt wurde und seine Schriften versteckt werden mussten, ist sein literarisches Erbe, besonders durch seinen Schüler und späteren Gegner Hieronymus, im westlichen Mittelalter lebendig geblieben.

Für die Leser dieser Zeitschrift sei noch eigens aufmerksam gemacht auf die koptische Überlieferung von Didymos-Texten, auf die neuerdings hingewiesen hat : A. Henrichs, *Didymos in koptischer Übersetzung*, Ztschr.f.Papyr.u.Epigr. 4 (1969) 219-222.

A. Davids

Vetera Christianorum 9 (1972), Heft 1. Hrsg.v. Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Università degli Studi, Bari.

Besonders der Aufsatz des Koptologen T. Orlandi (siehe OrChr 56, 1972, 215-217) in diesem Bande (zuletzt : OrChr 56, 1972, 222-224) interessiert den christlichen Orient. Verf. bietet in *Cirillo di Gerusalemme nella letteratura copta*, S.93-100, nach einer kurzen Übersicht der griechischen, syrischen, georgischen und arabischen Textbestände eine Zusammenstellung aller im Koptischen dem Kyrillos von Jerusalem zugeschriebenen Homilien, mit Angaben von Hss und Inhalt. Die sieben Nummern sind : In passionem domini, In dominicam novam, In passionem domini, In resurrectionem domini, In sanctam crucem, In Mariam Virginem, In passionem domini. Ihr Text existiert in der griechischen Überlieferung nicht, in den orientalischen Sprachen nur zum Teil. Von den 18 Taufkatechesen hat sich bis jetzt nur ein koptisches Fragment gefunden. Einige der sieben obengenannten Nummern gehören zu einer bis jetzt nur koptisch bekannten Fortsetzung der Taufkatechesen.

Themen aus der griechischen Patristik werden behandelt von A. Quacquarelli (Sentenzen der Kirchenväter über die Ehe, S.5-24), G. Lomiento (Christos Didaskalos bei Origenes, S.25-54), G. Otranto (Exegese von Ez.37,1-14 im 2. Jh., S.55-76). M. Simonetti, *Per l'interpretazione di Giovanni, 1, 3-4*, S.101-104, bespricht die Johannes-Interpretation des Gnostikers Herakleon.

In der Abteilung über Apulien vergleicht M. Cagianò De Azevedo, *Iconografie bibliche nella opzione di Grudeo-Cristiani*, S. 133-142, die Darstellungen der Synagoge von Dura-Europos mit denen der Kammer B und C des Hypogäum Ferrua an der Via Latina zu Rom. Über die

seit 1912-1913 wieder aufgenommenen Ausgrabungen des antiken Egnatia berichtet E. Lattanzi, *La nuova basilica paleocristiana di Egnazia*, S.143-150. M. Petta, *Codici del Monastero di S. Elia di Carbone conservati nella biblioteca dell'Abbazia di Grottaferrata*, S.151-171, kann die Liste des zu Grottaferrata befindlichen Hss-Bestandes aus dem Basilianerkloster zu Carbone auf 19 Nummern ausdehnen. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass die Zahl sich noch vermehren lässt. Alle 19 verzeichneten Hss stammen aus dem 10.-13.Jh. Der Inhalt ist überwiegend liturgischen Charakters (Menaia, Euchologia, Katanyktikon, Triodia, Evangeliar, Synaxarion, Sticherarion, Heirmologion); vieles davon ist noch nicht ediert, manches wichtig für die Musikgeschichte. Bemerkungen am Rande der Hss bieten interessante Einzelheiten zur Lokalgeschichte. Ein Kodex hat patristisch-asketische Texte (Nr.2, vgl. S.170, ausser den Namen meistens ohne nähere Angaben): 4 'Οράσεις (das erste Blatt mit dem Namen des Autors ist verloren gegangen), Anastasios Sinaites (Erotapokriseis, Fragmente aus dem 'Οδηγός), Ephräm, Gregorios Nazianzenos, Ps.-Chrysostomos, Symeon Thaumastoreites, Maximos Homologites, Athanasios von Alexandrien Jr. (sic), Isidoros von Pelusion, aus den Apophthegmata, einige kurze Gebete zur Kommunion, zur Nachtruhe, zum Herrn, zur Theotokos. Die Nr.3 enthält ein Fragment aus den Acta Andreae et Matthiae.

Der Band enthält ausserdem einen Bericht vom 7. Kongress (Febr. 1972) über die Ursprünge des Christentums in Apulien, S.174-196, und ausführliche Besprechungen von Büchern und Artikeln.

A. Davids

Alexandros S. Korakides, *Τὸ πρόβλημα τῆς καταγωγῆς τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ. Συστηματικὴ ἔρευνα τοῦ θέματος ἐκ τῶν πηγῶν καὶ ἔκθεσις τῶν ἀντισυμπτωτικῶν στοιχείων τῶν κοντακίων*, Athen, Elene Kukudake, Bulgaroktonu 40, 1971, 47 S.

Diese Abhandlung besteht aus zwei Teilen: einer systematischen Untersuchung zum Thema (der Abstammung des Romanos Melodos) und einer Darstellung der antisemitischen Elemente in seinen Kontakien. Im ersten Teil bespricht A. Korakides (siehe OrChr 56, 1972, 224-225) das anonyme Kontakionfragment, das von P. Maas zum Teil (ByZ 15, 1906, 30-31) und von S. Eustratiades vollständiger (Gregorios Palamas 1917, 199-201, mir unzugänglich) herausgegeben wurde, und das hier, S.15-17, wieder abgedruckt ist. Darin steht die einzig bekannte Stelle, die von einer jüdischen Abstammung des Romanos spricht (*Γένος μὲν ἐξ Ἑβραίων, τὸν νοῦν δὲ εἶχεν ἑδραῖον*). Nach den Synaxarien aber kann nur aufrechterhalten werden, dass Romanos als Diakon unter Kaiser Anastasios I. (491-518) nach Konstantinopel gekommen ist und dort als Mönch gelebt hat. Jüdische Herkunft ist demnach auszuschliessen. Ebenso wenig ist seine Priesterweihe und seine hohe Stellung gesichert. Im zweiten Teil untersucht Verf., mit gelegentlichen patristischen Reminiszenzen, die antijüdische Polemik und die messianischen Auffassungen (Neues Sion, der christliche Kaiser, der Tempel) des Romanos. Dass diese Gedankenwelt aber unbedingt eine jüdische Abstammung ausschliessen muss, da eine Persönlichkeit wie die des Romanos doch kaum so ihre Vergangenheit leugnen würde (bes. S.33), scheint mir nicht selbstverständlich. A. Korakides kündigt noch weitere Arbeiten über den grossen Dichter an.

A. Davids

Helmut Buschhausen, *Die spätrömischen Metallscriinia und frühchristlichen Reliquiare*, I. Teil : Katalog (Wiener Byzantinistische Studien Bd. IX), 334 S., 709 Abb. auf 199 Tafeln, 70 Textabb. ; Wien 1971 : in Kommission bei Hermann Böhlaus Nachf. Preis : öS 688,00.

H. Buschhausen, der sich durch die ausgezeichnete Publikation zweier kleiner silberner Reliquiare für seine selbstgewählte Aufgabe bestens qualifiziert hat, legt nun den ersten eines auf zwei Bände geplanten Werkes vor. Es handelt sich dabei um einen reinen Katalogband, der in doppelter Hinsicht noch kein Urteil erlaubt : 1. über die Begründung der Zusammenfassung zweier auf den ersten Blick so disparat erscheinender Gruppen von Werken der Kleinkunst, die im Vorwort zwar gegeben wird, im Textband aber noch verifiziert werden muß, und 2. über die Auswertung des gesammelten Materials. Das bleibt dem 2. Band vorbehalten, dessen baldiges Erscheinen erhofft werden muß, um das Gesamtwerk für die weitere Forschung fruchtbar zu machen.

Der Katalog umfaßt drei Gruppen : A. Die spätrömischen und frühchristlichen Metallscriinia, B. Die frühchristlichen figürlichen Reliquiare und C. Die frühchristlichen ornamentalen und schmucklosen Reliquiare. Register, eine Nummernkonkordanz, eine Konkordanz mit einer älteren Teilveröffentlichung und ein reiches Verzeichnis der abgekürzt angeführten Literatur ergänzen den Katalogteil.

Die 107 von B. aufgenommenen Fragmente von Metallscriinia stammen größtenteils aus der Westhälfte des Römischen Reiches, der Vordere Orient ist mit nur fünf Stücken vertreten, davon eines in Pergamon und vier in Ägypten gefunden. Christlich sind nur 23 Stücke, darunter das pergamenische. Von dieser Gruppe A her gesehen, wäre die Vorlage des Bandes in dieser Zeitschrift kaum zu rechtfertigen. Aber das Bild verschiebt sich erheblich in Gruppe B, in der der Ostteil des Reiches mit 14 Exemplaren von insgesamt 25 das Übergewicht hat, und noch stärker in Gruppe C, wo der Westen von den 80 Katalognummern nur 15 stellt — wobei B. hier keine Vollständigkeit des Materials, sondern lediglich Vollständigkeit der Typen angestrebt hat, sonst wäre m.W. das Übergewicht des Ostens noch stärker in Erscheinung getreten.

Die Metallscriinia — kleine hölzerne, mit metallenen (meist bronzenen) Beschlägen versehene Kästchen verschiedener Form, die als Schmuck- oder Dokumentenkassetten u.ä. und später auch z.T. als Reliquiare gedient haben, — sind in diesem Katalog zum ersten Male vollständig (so weit das bei der wohl nicht immer schon erfolgten Publikation möglich ist) erfaßt worden. Wenn man bei der Durchsicht etwas Statistik betreibt, so ergeben sich sehr interessante Zahlen : mehr als die Hälfte aller Fragmente (58) stammen aus Ungarn, davon allein aus Intercisa (Dunapentele, heute Dunaujvaros) 34. Mit großem Abstand folgt dann erst Deutschland mit 13 Stück, davon 10 aus dem Rheinland, dichtauf gefolgt von Frankreich mit 12 Exemplaren. Es läge nahe, das Herstellungszentrum in Pannonien zu vermuten, aber hier wird man abwarten müssen, zu welchen Schlüssen B. kommt, und außerdem angesichts des handwerklichen Charakters der Metallarbeiten (meist über einen Model geschlagen) nicht ausschließen dürfen, daß es Werkstätten, die so etwas herstellten, an vielen Stätten des spätrömischen Reiches gab. Nicht ganz einsichtig ist die Anordnung der Stücke im Katalog : weder eine chronologische, noch eine topographische, noch eine ikonographische oder eine formale Abfolge sind zu erkennen — die 25 christlichen Stücke z.B. verteilen sich auf die Nummern 50-87, mehrfach durch profane oder heidnische Stücke unterbrochen. Hoffentlich gibt der Textband Auskunft über das Anordnungsprinzip. Wie dem auch sei, auf jeden Fall ist schon das von B. mit erstaunlichem Sammeleifer zusammengetragene Corpus der Metallscriinia eine sehr dankenswerte Leistung, rückt es doch eine Gruppe kleiner kunsthandwerklicher Erzeugnisse ins Licht der Forschung, die bislang eigentlich nur von der Provinzialarchäologie Beachtung gefunden hatte. Dabei zeigt schon

ein Durchblättern der Tafeln, welche Fundgrube, vor allem in ikonographischer Hinsicht, sich hier auftut.

Für die Erforschung des christlichen Orients interessanter sind die Gruppen B und C. Die von B. vorgenommene Einteilung ist richtig, und der Verzicht auf Vollständigkeit des Materials in Gruppe C ebenso verständlich wie bejahenswert — Materialvollständigkeit hätte den Band bis zur Unbrauchbarkeit aufgebläht, ohne mehr Erkenntnisse zu ermöglichen (außer statistischen) als die Auswahl, die B. bietet. Allerdings überzeugen die Zuweisungen nicht immer. Was z.B. das Reliquiar aus S. Giovanni Evangelista in Ravenna, heute im Museo Arcivescovile (Nr. C 37), unter den »ornamentalen und schmucklosen« Reliquiaren zu suchen hat, ist angesichts der — ikonographisch hochwertigen — szenischen Darstellungen auf allen vier Seiten einigermaßen unerfindlich. Wenn die Silberpyxis aus dem Walbrook-Mithraeum und die Isis-Pyxis der Münchener Staatlichen Antikensammlung den Anfang der Gruppe B bilden, so kann man das als die Vorführung einer Vorstufe zu den Reliquiaren werten und vertreten; nicht recht einsichtig aber ist, warum der Projecta-Kasten (B 7), der zweite Kasten aus dem Esquilin-Schatz (B 8) und der schlecht erhaltene Elfenbeinkasten aus Saqqara in Kairo (B 9) aufgenommen sind. Die silberne Pyxis des Metropolitan Museum in New York (B 13) steht dann wohl wieder als heidnisches Typenvorbild für gestaltverwandte christliche Reliquiare. Ob man freilich diese Stücke alle in Gruppe B mitzählen sollte, darf gefragt werden, da die faktische Zahl frühchristlicher figürlicher Reliquiare eben doch geringer ist, als es hier den Anschein hat. Die beiden Fragmente im Louvre (B 23 und B 24) sind wohl schwerlich als Reste von Reliquiaren zu erweisen. Für B 23 hat E. Coche de la Ferté gezeigt, daß es sich um ein Bruchstück eines Buchdeckels handelt, dessen gut erhaltenes Gegenstück sich im Metropolitan Museum befindet. Für B 24 hatte Coche de la Ferté zwar auch angenommen, es handle sich um einen Beschlag eines Reliquienkastens, aber das scheint eine Verlegenheitslösung angesichts der Rätselhaftigkeit des Stückes hinsichtlich seiner ursprünglichen Form. Dazu eine ikonographische Anmerkung: während Coche de la Ferté die männliche Büste im unteren Medaillon noch vorsichtig als »le Christ ou un Saint« deutet, handelt es sich für B. ohne Einschränkung um Christus. Warum eigentlich? Dem Typ nach könnte es ohne weiteres auch Johannes Baptistes sein. Und B.s Argumentation, daß es sich bei dem Fragment wohl nicht um das untere Ende eines Kreuzes handeln könne, weil dann Christus an einer untergeordneten Stelle placiert worden wäre, schlägt deshalb nicht durch, weil sie I. voraussetzt, daß die Büste Christus und niemand anderen meint, und 2. übersieht, daß auf dem Kreuz Justins II. aus dem Schatz von St. Peter an genau der gleichen Stelle ein Christusmedaillon angebracht ist. Stilistisch gehört das Pariser Fragment in die nächste Nähe des goldenen Pectoralkreuzes in der Dumbarton Oaks Collection (Acc.no.37.24), auf dem am Fuß des Kreuzstammes ein Medaillon mit einer sehr ähnlichen Büste sitzt. Man sollte daher die Deutung als Fragment eines Pectoralkreuzes nicht ausschließen.

In Gruppe C sind, so weit ich sehe, alle formalen Möglichkeiten der Gestaltung von Reliquiaren erfaßt.

Erst nach Vorliegen des 2. Bandes wird sich eine gerechte Beurteilung der Methode und der Ergebnisse B.s versuchen lassen. Daher sei hier auf weitere Einzelheiten verzichtet. Noch einmal aber muß betont werden, daß der vorliegende Band allein schon als Materialsammlung von größtem Wert ist. Dem Verf. gebührt dafür ebenso unser Dank wie den beiden Wiener Institutionen, die den Band in die von ihnen herausgegebene gewichtige Reihe aufgenommen haben.

Klaus Wessel

Reinhold Lange, *Imperium zwischen Morgen und Abend. Die Geschichte von Byzanz in Dokumenten*, 385 S., 354 Abb. im Text; Recklinghausen 1972: Verlag Aurel Bongers.

R. Lange, bisher vornehmlich durch kunstgeschichtliche Arbeiten hervorgetreten, unternimmt es, mit dem sehr ansprechend aufgemachten Band nichtfachkundigen Lesern die byzantinische Geschichte in einer unüblichen Form zu erzählen: er fügt seinem Bericht lange wörtliche Zitate aus Werken byzantinischer Historiographen und zusätzlich aus abendländischen Quellen in deutscher Übersetzung ein. Er begründet dieses Vorgehen recht einleuchtend: für die byzantinische Geschichte sei »das Studium ihrer schriftlichen Hinterlassenschaft von besonderem Interesse, denn nichts ist dem Verständnis ihrer Eigenart förderlicher als die Konfrontierung mit ihren Quellen — seien es Chroniken, Biographien, Erzählungen oder Briefe, Verträge, Reden, Gedichte usw.«; um keine bloße Quellensammlung vorzulegen, sei »der Versuch unternommen, eine Geschichtsdarstellung mit einer Quellensammlung zu verbinden, indem der zeitgenössische Berichterstatter immer da zu Worte kommt, wo seine Aussagen die Begebenheiten und Situationen am besten charakterisieren«; auf diese Weise bleibe der »byzantinische Blickwinkel« erhalten und der Zugang zur Mentalität »des byzantinischen Menschen« ermöglicht: »Die Selbstdarstellung der Byzantiner gewährt uns Einblick in die Dimensionen seiner geistigen Existenz, seine Ideale, Wünsche und Hoffnungen, seine Gelehrsamkeit, seine Eitelkeiten, seine Verschlagenheit und seinen Witz, seine Frömmigkeit und seinen Leichtsinne«. Dem folgt noch eine kurze Begründung der Aufnahme außerbyzantinischer Quellen (S.7). Man wird dem weithin zustimmen — wenn es auch »den byzantinischen Menschen« nicht gab, was bei dem kaum übersehbaren Völkergemisch selbstverständlich ist — und geht so vorbereitet erwartungsvoll an die Lektüre des flüssig und spannend geschriebenen Buches, das sich gut liest.

Lange schildert erst als »Einführung« kurz die oströmische Geschichte bis zum Ende des Bilderstreites, behandelt dann die »Makedonische Dynastie«, »Die letzten Makedonen und die Dynastie der Dukas«, »Die Dynastie der Komnenen«, »Die Dynastie der Angeloi« und den »Zusammenbruch« und schließt sein Buch mit einem »Epilog«, der wiederum sehr knapp — zu knapp! — die weitere Geschichte bis 1453 berichtet. Eine »Vergleichende Zeittafel«, zwei Karten und ein Stadtplan von Konstantinopel, ein Quellenverzeichnis, ein Abbildungsverzeichnis sowie ein Orts- und Namensregister schließen den Band ab. Die Abbildungen sind durchweg Strichätzungen. Nachdrucke von Zeichnungen, Holzschnitten, Stahlstichen u.ä. oder Nachzeichnungen von Kunstwerken nahezu aller Gattungen.

Eine neue Sicht der byzantinischen Geschichte bietet Lange nicht — das will er auch gar nicht. Er will dem interessierten Laien mit der Geschichte des oströmischen Reiches etwas von dessen Geist, Denkart und Geschichtsschau nahebringen — ein sehr legitimes Anliegen. So kann man dem Menschen von heute, dem eine merkwürdige Zuneigung zu Byzanz, seinen Kirchen, Ikonen und Mosaiken innezuwohnen scheint (wenn man vom Tourismus und vom Verkaufserfolg allgemeinverständlicher Bücher darauf schließen darf), jene fremdartige Welt, von der der Normalbürger so wenig weiß, wohl nahe oder doch näher bringen. Die Frage ist, ob Lange das befriedigend gelungen ist und ob sein Bild, das er mit seiner Zitatenauswahl wesentlich bestimmt, dem Stand wissenschaftlicher Erkenntnis und Möglichkeiten entspricht.

Der sachkundige Leser wird stutzig, wenn er in der Einführung auf das erste Zitat stößt (S.38). Es stammt aus Theophanes und berichtet über den Tod Leons IV. Lange leitet das Zitat mit dem Satz ein: »Nach nur fünfjähriger Herrschaft starb Leon auf eine merkwürdige Weise«, dann kommt der knappe Theophanes-Text und dann nichts weiter. Dem Leser wird also kommentarlos zugemutet, Theophanes' Erzählung, die alle Merkmale einer Strafwunder-Legende zeigt, als historischen Bericht hinzunehmen. Kein Wort über die Stellung des Theophanes im Bilderstreit, über die Tendenz seiner Geschichtsdarstellung, über Schemata der Chronistik,

zu denen eben auch der Topos des Strafwunders gehört. S.30 wird Theophanes als »unser wichtigster Gewährsmann für die Geschichte des 8. Jahrhunderts« eingeführt; das ist er auch, besonders für die zweite Hälfte. Aber das genügt wohl kaum zu seiner Kennzeichnung. Ebenso wenig wird S.60, wo Konstantinos Porphyrogenetos als Erzähler des Lebens seines Großvaters Basileios' I. eingeführt wird, ein Wort über den Wahrheitsgehalt dieses schönfärberischen Berichtes wie überhaupt der klassischen Tendenzschrift des Theophanes Continuatus verloren. Müßte man dem Leser nicht sagen, daß hier zum Ruhme der makedonischen Dynastie Geschichte gefärbt, ja verfälscht wird, indem man erst Schwarz in Schwarz malt und vor allem Michael III., das Mordopfer des Basileios, mit raffinierten Mitteln als unfähig, lasterhaft und böse entstellt (was sich bei Lange noch, leicht gemildert, auswirkt), damit der Mord, den Basileios an seinem Wohltäter beging, gerechtfertigt erscheint und das Bild des Ahnherrn sich umso leuchtender von der dunklen Folie abhebt?

Aus diesen beiden Beispielen ergibt sich schon der gravierendste Einwand gegen Langes Darstellung. Er richtet sich nicht gegen die Idee, die gut und richtig ist, sondern gegen die Ausführung. Wenn man Geschichte so erzählen will, wie Lange es sich vornahm, muß man den Leser teilnehmen lassen an der kritischen Vorarbeit des Historikers, am Abklopfen des Wahrheitsgehaltes, an der Untersuchung der Tendenzen der zitierten Historiographen, oder zumindest am Ergebnis dieser Arbeit. Man muß also dem Leser klarmachen, daß alle zitierten Quellen immer nur ein Bild der Geschichte oder einer geschichtlichen Situation geben, wie sie sie sehen wollten oder konnten. Man muß sagen, daß es bestimmte, fast kanonische historiographische, rhetorische, religiöse usw. Topoi gibt, die den byzantinischen Historiographen gleichsam von selbst in die Feder fließen. Man muß also den Leser warnen, jedes Zitat für bare Münze zu nehmen, muß ihm zeigen, wieviel geprägte Formeln, Voreingenommenheit, historiographische Tradition (man denke an die Vorbildrolle des Thukydides!) u.ä.m. aus den Zeilen sprechen, deren Wortlaut gebracht wird. Das fehlt hier. Man könnte dem entgegenhalten, die Auswahl der Zitate vermeide es, fragwürdige Berichte wiederzugeben. Grosso modo stimmt das sogar. Aber schon das erste hier erwähnte Zitat widerlegt diese Exkulpation. Andere ließen sich ihm zur Seite stellen. Und wäre es auch nur dies eine Zitat, ja, wäre keines jener Hinweise bedürftig, so dürfte doch die Darlegung des Wesens byzantinischer Historiographie nicht fehlen, weil es zum byzantinischen Selbstverständnis gehört, weil es die Mentalität und die Dimensionen der geistigen Existenz der Byzantiner erschließen hilft, also gerade zu dem hinführt, was Lange sich als Ziel gesetzt hat!

Der zweite Einwand richtet sich gegen das weitgehende Fehlen der Sozialgeschichte im weitesten Sinne dieses Begriffes. Ohne auf die Entwicklung von Verfassung, Gesellschaft, Wirtschaft, Recht, Kultur usw. einzugehen, kann man heute Geschichte nicht mehr schreiben, und byzantinische schon gar nicht. Dynastiegeschichte ist passé. Man lese Ostrogorsky, um zu ermessen, was hier fehlt! Es genügt nicht, auf Bauerngesetze hinzuweisen, von wirtschaftlicher Not, Steuerdruck, Geldentwertung zu sprechen, wenn das nur gelegentlich einfließt. Und der abgrundtiefe Unterschied zwischen der gesellschaftlichen Struktur von Byzanz und der des abendländischen Mittelalters muß mit größter Klarheit herausgearbeitet werden, wenn byzantinische Geschichte verstanden werden soll. Das fehlt hier auch, und so bleibt die Darstellung an der Oberfläche, vornehmlich beim kriegerischen Geschehen. Schade, das erzählerische Talent, die fesselnde Fähigkeit, den Stoff zu gestalten, hätten Lange befähigt, mehr und Tieferes zu geben.

Vergleichsweise harmlos sind jene kleineren Irrtümer und Versehen, wie sie teils dem Druckfehlerteufel zuzuschreiben sind, teils bei der Fülle des Stoffes wohl unvermeidlich sich einschleichen. Aus ihrer Zahl seien einige ausgewählt: Konstantius II. als offenen Bekenner des Arianismus zu bezeichnen (S.13) geht kaum an; wenn man gleichzeitig richtig zwischen radikalen Arianern und Semiarianern scheidet, gehört der Kaiser wohl eher zur zweiten Gruppe;

daß die Demen die Stadtmiliz gestellt hätten (S.22), ist inzwischen von H.-G. Beck widerlegt; für die Zeit des Herakleios von einem serbischen Reich zu sprechen, ist völlig abwegig (S.27), erst im 11. Jh. bilden sich die beiden Machtzentren Zeta und Rascien; daß Justinian II. ein besonderes Gesetz für die bäuerliche Bevölkerung erlassen habe (S.30), ist von F. Dölger schlagend widerlegt worden; die Scheu der Araber vor der Darstellung der menschlichen Gestalt (S.31) wird durch Kuseir Amra u.a. ad absurdum geführt; als Joannes Damaskenos in den Bilderstreit literarisch eingriff, war er nicht mehr hoher Beamter des Kalifen, sondern Mönch (S.32); der unausrottbare Irrtum von der schlechten Übersetzung der Dekrete von 787 ins Lateinische als Anlaß zur Polemik der Libri Carolini fehlt auch nicht (S.39) — auch die bessere Übersetzung durch Anastasius Bibliothecarius konnte die griechischen Distinktionen nicht wiedergeben, weil die termini nicht vorhanden waren; konstitutiv war bei Karls des Großen Kaisererhebung nicht die Krönung durch den Papst, sondern die »Wahl« durch die Aclamationen der Römer (S.41); bei den Paulikianern von »nestorianisch-monophysitischen Elementen« zu sprechen (S.48), ist so sinnvoll wie, wenn man eine Substanz als wässrig-feurig bezeichnete, Lange hat ganz übersehen, daß Nestorianer und Monophysiten extreme Gegenpole sind — zur Frage der Paulikianer vgl. jetzt N.K. Garsoian in den *Dumbarton Oaks Papers* 25 (s. die Besprechung in diesem Band); von wenig Kenntnis abendländischer Sektengeschichte zeugt die Einbeziehung der Humiliaten, Pauperes Lombardi und vor allem der Waldenser in die Gruppe der »manichäischen« Gemeinden (S.68); bei den Waldesern kann von Dualismus keine Rede sein, es war eine radikal asketisch-biblizistische Bewegung, aus deren provenzalischem Stamm sich die Pauperes Lombardi als großer Zweig entwickelten und die Mailänder Humiliaten in sich aufnahmen; S.68 fehlt bei den Gedanken des Photios über das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht der Hinweis, daß dieser Teil der Epanagoge niemals geltendes Recht wurde: Photios' berühmte Predigt gibt kein Bild der Nea (S.71), sondern der Marienkirche am Pharos; Stefan Nemanja darf nicht als Serbenkönig bezeichnet werden (S.304), König wurde erst sein Sohn Stefan der Erstgekrönte; Konstantinopel wurde 1261, nicht 1262 (S.345) von den Byzantinern zurückgewonnen. Diese Auswahl möge genügen. Daß man hinsichtlich so strittiger Probleme wie des Pronoia-Wesens nicht gerade die Ansicht wiederfindet, die man selber hat, ist verständlich. Auch in manchen anderen Bereichen kann man Lange nicht uneingeschränkt zustimmen, aber solche Auffassungsunterschiede sind unvermeidlich.

So legt man Langes Buch, nachdem man es mit Spannung gelesen hat, nicht sehr befriedigt aus der Hand. Als Darstellung der Geschichte im äußerlichen Wortsinne ist es ohne Zweifel brauchbar, und man kann es um seiner Lesbarkeit willen sogar in diesem Sinne empfehlen. Aber es bleibt bedauerlich weit hinter dem bejahenswerten und hohen Ziel zurück, daß der Verf. sich selbst gestellt hat.

Aufmachung und Ausstattung des Bandes sind so gut, wie man es bei dem Verlag mittlerweile gewohnt ist.

Klaus Wessel

Dumbarton Oaks Papers Nr. XXV, 285 S., 136 Abb. auf Tafeln, 3 Abb. im Text, 2 Karten; Washington D.C. 1971 : *Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies*, Trustees for Harvard University.

Vier Beiträge des Bandes waren für ein Symposium »Byzantine Society« (gehalten 1969) konzipiert, über das P. Charanis, der es geleitet hatte, am Schluß des Bandes berichtet. Dat ist genau die Hälfte der damals gehaltenen Referate. Ein weiteres von A. Guillou, *Byzantine Society in Southern Italy*, wird im Zusammenhang einer größeren Untersuchung G.s abgedruckte

werden. Leider ist Charanis' Bericht nichts darüber zu entnehmen, wo die restlichen drei Beiträge des Symposions, die von großem Interesse wären (B. Laourdas, *Scholars, Bureaucrats, and Intellectuals*; R. S. Lopez, *Foreigners in Byzantium*; R. J. H. Jenkins, *The Common People*), erscheinen werden. Sie wären zur Abrundung mehr als wünschenswert, vor allem jener des verewigten R. J. H. Jenkins.

Der erste Symposion-Beitrag stammt von G. Ostrogorsky: *Observations on the Aristocracy in Byzantium*. Der Altmeister byzantinischer Geschichtsschreibung gibt einen Überblick über die Entwicklung des byzantinischen Adels in mittelbyzantinischer Zeit, ausgehend von dem nur hypothetisch zu erklärenden Phänomen eines zuerst im späten 8. Jh. wieder nachweisbaren Grundbesitzes größten Formates u. unter Einbeziehung seiner bekannten, oft vertretenen Thesen über den byzantinischen Feudalismus. Das in sich abgerundete, schlüssig und überzeugend wirkende Bild, durch einige interessante neue Details ergänzt und abgestützt von O. hier gezeichnet, ruft dennoch einige Fragen und Einwände hervor. Zunächst ein methodisches Problem: O., der sich mit den Gegnern seiner Feudalismuskonzeption kurz, aber grundsätzlich auseinandersetzt, betont selbst, man müsse die Unterschiede, aber auch die Ähnlichkeiten zwischen der byzantinischen und der westeuropäischen Situation festhalten (S.9), beschränkt sich dann aber auf diese und läßt jene unerwähnt. Muß sich nicht so notwendig dem Leser, der die Gesamtproblematik in Ost und West nicht genau kennt, ein einseitiges Bild aufdrängen, also das der überwiegenden Ähnlichkeit der Entwicklung? Das will O. wohl auch, denn er sieht die Entwicklung in Ost und West nahezu parallel; aber wenn wir einige, m.E. entscheidende Unterschiede notieren, so verschiebt sich das Bild doch beträchtlich: in Byzanz fehlt die rechtliche Fixierung, die Kodifizierung des Lehnrechtes — alles, was O. in mühsamer und bewundernswerter Kleinarbeit zusammenträgt, stammt aus historiographischen Quellen, Urkunden u.ä., nichts aus Gesetzen oder anderen Rechtsquellen; wir wissen gar nichts über die Zeremonien der Lehnübergabe, die im Westen so reich ausgestaltet waren; die gegenseitige Bindung, die der Lehnseid zwischen Lehnsherrn und Lehnsmannt herstellte, wird von O. selbst in einer Anmerkung (66 auf S.17) abgelehnt; es gibt kein Zeugnis dafür, daß ein Grundherr Vasall zweier Lehnsherren zugleich sein konnte, wie es z.B. viele der niederländischen Grafen gewesen sind; erst recht gibt es keinen Fall, daß ein großer Kronvasall Herrscher eines selbständigen Staates wurde, aber sein ursprüngliches Lehen behielt, wie z.B. die Anjou-Plantagenet. Das sind fundamentale Unterschiede, die in der Diskussion m.E. ebenso wenig verschwiegen werden sollten wie die Tatsache, daß die von O. herangezogenen Quellen zahlenmäßig recht dürftig und überdies z.T. unterschiedlicher Interpretation zugänglich sind und daß manches mühsam herausgelesen werden muß, was in den reich fließenden westlichen Quellen expressis verbis gesagt ist.

Auch Einzelheiten sind z.T. nicht recht überzeugend. So leuchtet z.B. nicht ein, warum (S.4) die Witwe Danelis zusammen mit dem hl. Philaretos als Exponentin der *military leaders and higher dignitaries of the theme-organization* steht. Sodann fällt auf, daß O. den Adel als eine ziemlich homogene Kaste sieht, und zwar sub specie Grundadel. Von ihm aber muß man den Beamtenadel trennen, der zwar weitgehend sein Geld auch in Grundbesitz anlegt, sein Machtzentrum aber in der Hauptstadt hat, und den Senatsadel, also die Erben des einem Vorfahren verliehenen Titels ohne Pflichten, Rechte und Ansprüche und die neuernannten Senatoren. Der Großgrundbesitz-Adel meidet die Hauptstadt nur dann nicht, wenn einer der Ihren auf dem Thron sitzt, aber einen Paradynasteuon aus ihrem Kreise konnte H.-G. Beck für die ganze mittelbyzantinische Zeit nicht nachweisen. Von daher kommen Zweifel auf gegenüber O.s These, der Zugang zu den höchsten Staatsämtern sei *«a privilege of a hereditary aristocracy»* gewesen; das kann nur *grosso modo* für den Amtsadel gelten. Der Senatsadel wurde durch zahlreiche *«Pairs-Schübe»* im 11. Jh. eher ab - als aufgewertet (man lese nur die zeitgenössischen Klagen über die Inflation an hochklingenden Ehrentiteln!), und so ist es nicht ganz annehmbar, wenn O. meint (S.8), die städtische Aristokratie habe ihre Machtbasis durch die vielen Ernennungen

von Senatoren verbreitert — dazu waren soziale Herkunft und wirtschaftliche Potenz vieler dieser homines novi denn doch nicht tragfähig genug. Außerdem sollte man wohl auch das Problem des Absinkens aus dem Beamtenadel nicht ganz aus dem Auge lassen, auf das H.-G. Beck hingewiesen hat. Zur Frage des Gefolgschaftswesens (S.14) geben unsere Quellen m.E. keine handfesten Hinweise dafür, daß es sich bei den Gefolgschaften großer Herren um deren Vasallen handelte. Gerade bei dem von O. angeführten Zitat aus Kekaumenos könnte man sehr wohl auch an Freunde, die sicher nicht geringe Zahl der in der Verwaltung des Besitzes eines Großen tätigen Männer (das könnten die *οἰκείοι*, die *ἐλεύθεροι* sein), also quasi seine Angestellten, an Glücksritter u.a. denken, und das *λαός ἱδιος* können Söldner oder aufgebotene Kolonen gewesen sein. Von Vasallität und für sie spricht in den Quellen direkt nichts. Man kann sie als Erklärung ins Auge fassen, zwingend als einzig mögliche Lösung aber ist das nicht. Wenn O. weiter (S.15) Eustathios Boilas als ein Beispiel für die feudale Hierarchie anführt, so muß man zunächst bedenken, daß es völlig vereinzelt steht — die Sachlage ist bei Isaak Komnenos ganz anders, und ob die dort genannten *σπαριῶται* Pronoiare oder Bauernsoldaten alten Typs sind, ist völlig offen —, und weiter die Möglichkeit berücksichtigen, daß es sich hier um ein Vorgesetzten- und nicht um ein Lehnverhältnis gehandelt hat, denn sowohl Boilas als auch seine Herren tragen Titel, die damals (1059) noch Amtsbezeichnungen waren. Weiter ist es wohl kaum zulässig, den Sprachgebrauch der Chronik von Morea als Beleg dafür anzuführen, daß es zwischen der Pronoia und dem Feudum »no essential difference« gab; es beweist höchstens, daß ihr Verfasser in der fränkischen Peloponnes im 13.Jh. keinen Unterschied sah. Von Gewicht wäre dafür eine byzantinische Quelle, und die gibt es offenbar nicht.

Um nicht allzu weit in Einzelheiten einzusteigen, sollen diese fragenden Einwände hier genug sein. Nur auf eines sei noch hingewiesen: O. stellt die Entstehung von Sekundogenituren und quasi selbständigen Reichsteilen seit der Mitte des 14.Jh.s heraus. Aber ist dieses bekannte Phänomen wirklich ein Beweis für fortschreitende Feudalisierung? Es sind doch alles Mitglieder der kaiserlichen Dynastie, z.T. etwas fragliche Mitglieder, wie O. sehr schön an zwei Beispielen klar macht, bezw. der Dynastien, wenn man die Kantakuzenoi berücksichtigt, die als Despoten o.ä. die Landesteile regieren. Das Reich als Familienunternehmen ist doch etwas sehr anderes als ein Feudalstaat und hat seinen Vorläufer in Alexios' I. Organisation des Reiches mit der fast ausschließlichen führenden Mitarbeit seines Clans, nur daß das noch keine suzeränen Herrscher über Landesteile waren — das soll, wenn die Nachricht stimmt, Johannes II. ins Auge gefaßt, aber nicht verwirklicht haben. Alles in allem scheint es, als sei die byzantinische Entwicklung mit den in westeuropäischen Staatsgebilden entwickelten Kategorien des Feudalismus doch nicht adäquat zu erfassen, es sei denn, man abstrahiere »Feudalismus« so weit, wie das gelegentlich mit der »Demokratie« geschieht, man lasse ihm also als Gehalt nur mehr die Existenz großer, manchmal riesiger Grundherrschaften.

Ausgehend von dem berechtigten Zweifel an der Richtigkeit jenes Geschichtsbildes, das die Entwicklung des byzantinischen Reiches gleichsam auf einer absinkenden Kurve einzeichnet, unternimmt es J. L. Teall in seinem Beitrag »*The Byzantine Agricultural Traditions*«, auf diesem Spezialgebiet das Bild zurechtzurücken. Dabei befaßt er sich weniger mit der Gesetzgebung — die mit ihrer steten Sorge um den dahinschwindenden Stand der freien Bauern bezw. der Stratioten-Bauern zu einem guten Teil für das von Teall abgelehnte Bild mitverantwortlich ist —, als mit landwirtschaftlichen Geräten und Techniken sowie der Einstellung zur Landwirtschaft bezw. zum Landleben in der byzantinischen Gesellschaft, vom anatolischen Bauern bis hin zum städtischen Intellektuellen. Da sich Einzelheiten teils meiner Beurteilung, teils der kurzen Referierung entziehen, sei hier nur das Fazit festgehalten: T. kommt auf einem überzeugend wirkenden Wege zu der Erkenntnis, daß die Gesellschaft am Beginn des 11. Jh.s nicht stagnierte, sondern auf landwirtschaftlichem Gebiet zumindest expandierte und gegenüber der Spätantike wesentliche Fortschritte erreicht hatte. Als den wirtschaftsgeschichtlichen Laien beeindruckend

und zum Nachdenken anregend sei T.s. These genannt, im Römischen Reich sei es nicht zu einer Fortentwicklung der landwirtschaftlichen Produktionsmethoden gekommen, weil es dank der politischen Präponderanz Roms keine balance of power gegeben habe und daher keinen Zwang zur Konkurrenz mit gleichgewichtigen Mächten und zur Behauptung ihrer Wirtschaftskraft gegenüber; für Byzanz sei der Fortschritt möglich gewesen aus dem Zwang zur Selbstbehauptung in einem Zustand der labilen balance of power. Ich weiß nicht, ob die Wirtschaftsgeschichte diese These bejaht und vielleicht gar schon vorgebildet hat, mich hat sie sehr angesprochen.

Der Leiter des Symposion, P. Charanis, berichtete über *The Monk as an Element of Byzantine Society*. Zunächst versucht er, eine Vorstellung von der Zahl der nachweisbaren Klöster in den verschiedenen Epochen zu vermitteln, was angesichts der Lückenhaftigkeit unserer diesbezüglichen Quellen eine schier unlösbare Aufgabe ist und nicht zu mehr als Vermutungen führen kann, was Ch. selbst betont. Immerhin macht er so viel doch wahrscheinlich, daß die Zahl der Klöster von einiger Dauer ihrer Existenz nicht exorbitant hoch gewesen sein kann. Ebenso im Bereich des Hypothetischen verbleiben selbstverständlich alle Berechnungen über die jeweilige Gesamtzahl der Mönche und Nonnen, aber auch hier kann er einigermaßen glaubhaft machen, daß sie etwa 1% der Gesamtbevölkerung betragen haben mag — was gegenüber Thesen wie der schweren Schädigung der Wehrkraft des Reiches und der erdrückenden Größe der »monastischen Bewegung« noch vorsichtiger machen sollte. Knapp, aber gut ist die Darstellung der Züge des Mönchtums, die es zu einem einflußreichen Element der byzantinischen Gesellschaft machten. Hier wird man nur zweifeln dürfen, ob die angebliche Gabe der Weissagung (prophecy) gerade durch vaticinia post eventum wie die Weissagung an Bardanes oder die von Konstantin Porphyrogennetos berichtete eines Mönches über Basileios Makedon gestützt werden kann. Immerhin ist es unleugbar, daß das Prophezeien von Mönchen bezeugt ist, auch in anderen Fällen, wobei, wie immer, nur die Voraussagen festgehalten sind, die eintrafen. Ch. stellt weiter heraus, daß sich das Mönchtum aus so ziemlich allen Gesellschaftsschichten rekrutierte, wobei er auch das zwangsweise Zum-Mönch-Machen nicht ausläßt. Schließlich kommt er auf die Tatsache zu sprechen, daß die Mönche eigentlich alle lesen können sollten, und auf die Wohlfahrtspflege durch die Mönche. Zu beidem sollen Anmerkungen nicht verschwiegen werden: wenn Ch. richtig betont, daß Lesenkönnen und Bildung nicht identisch sind, so scheint mir die Behauptung, der byzantinische Mönch sei, mit einigen bemerkenswerten Ausnahmen, ungebildet gewesen, doch eine nicht bewiesene Verallgemeinerung, die vielleicht von dem nicht immer freundlichen Bild der neueren Zeit bestimmt ist; man denke an die hohe geistige Anforderungen stellenden Werke klassischer Autoren aus Klosterbibliotheken, ich erinnere nur an den berühmten Platon-Kodex des Patmos-Klosters und die aus einem Kloster bei Smyrna stammende, jetzt in der Bibliothèque Nationale als Par. gr. 2934 befindliche Demosthenes-Handschrift — vielleicht waren die Vorstellungen des hl. Basileios d.Gr. doch im Mittelalter noch nicht so ganz obsolet geworden; und das Krankenhaus, das Johannes II. Komnenos beim Pantokrator-Kloster in Konstantinopel gründete, war in medizinischer Hinsicht in allen Sparten ausschließlich von weltlichem Personal versorgt, die Mönche stellten das Dienstpersonal, wenn man diesen modernen Begriff hier einmal gestattet; so kann man dieses in seiner Zeit einmalige Krankenhaus, das aus der kaiserlichen Schatulle unterhalten wurde, wohl kaum monastischer Wohltätigkeit zurechnen.

Der vierte und letzte Beitrag aus dem Symposion stammt von N.G. Garsoian und befaßt sich mit *Byzantine Heresy, a Reinterpretation*. Es geht der Verf. um eine neue Interpretation des Verhältnisses der Paulikianer und der Bogumilen zu Strömungen der byzantinischen Theologie, von den Ikonoklasten bis hin zu Symeon dem Jüngeren, dem Theologen. Mit stupender Detailkenntnis und sorgfältiger Exegese unserer nicht sehr eindeutigen Quellen kommt sie zu der ausdrücklich als Hypothese bezeichneten Möglichkeit, daß alle Ketzereien des byzantinischen Mittelalters Seitenarme seien, die sich aus dem großen Strom byzantinischer theologischer

Spekulation abgesondert haben, daß sie also nicht Fremdgut waren, sondern abwegiger oder auch nur abseitiger Eigenwuchs. Sie schließt mit den Worten, ob es nicht nötig geworden sei, »to concede that in the fusions of Judaeo-Hellenic Christianity and Greek philosophy characterizing Byzantine religious evolution the bastards too are children«. Die Beweisführung der Verf. hat mich sehr beeindruckt, ich kann mir aber nicht denken, daß sie sich ohne weitere Diskussionen auch nur als Deutungsmöglichkeit durchsetzen wird. Dazu sind doch wohl manche der Belegstellen zu sehr verschiedenen Deutungen zugänglich. Der Aufsatz kann jedem, der sich für die Frage der byzantinischen »Ketzereien« interessiert, nur wärmstens empfohlen werden: ihn hier nur andeutungsweise referieren zu wollen, hieße, ihn nahezu ganz abzudrucken. Es ist zu hoffen, daß die Auseinandersetzung mit ihm beitragen wird, das überlieferte Ketzerbild ganz neu zu durchdenken und im erforderlichen Maße zu revidieren.

Es folgt ein Beitrag von I. Ševcenko *The Date and Author of the So-called Fragments of Toparcha Gothicus*, den ich mit größtem Vergnügen gelesen habe. Diese Fragmente wurden erstmals 1828 von K. B. Hase veröffentlicht. Seinen Angaben zufolge hat er sie aus einer Handschrift exzerpiert, die während der napoleonischen Zeit in die Pariser Bibliothèque royale gekommen und nach 1815 wieder restituiert worden war. Diese Handschrift, über deren Inhalt Hase genaue Angaben gemacht hatte, ist seither nicht wieder aufgefunden worden. Wegen ihrer schwer deutbaren Angaben zur frühen Geschichte der Kiever Rus haben sich zahllose gelehrte Federn zur Erklärung und Auswertung der Fragmente in Bewegung gesetzt.

Š. schildert nun, wie er sich erfolglos wie so viele vor ihm auf die Suche nach der verschollenen Handschrift gemacht hat, nachdem er zuvor die Fragmente nach der Ausgabe Hases abgedruckt, neu übersetzt und auf ihre exegetischen Schwierigkeiten hin abgeklopft hat, wobei er sich der Literatur über den Toparcha Gothicus bedient. Dann untersucht er Hases Kopie mit lateinischer Übersetzung, die im Suppl.gr. 858 erhalten ist. Daraus ergibt sich eine wahre Detektivgeschichte, in deren Verlauf Š. den Wissensstand der Zeit Hases in Sachen früher byzantinischer und russischer Geschichte, die von Hase benutzte lexikographische und Reise-Literatur, seine Briefe an seinen russischen Gönner Rumjancev und vor allem Hases geheimes, griechisch geschriebenes Tagebuch — leider, da das Original nicht zugänglich ist (falls es überhaupt noch existiert), nur nach einem Auszug, den er dem Leser auch gleich in seiner Genese vorstellt — sowie sprachliche Eigentümlichkeiten der Fragmente auswertet. So führt er seinen Leser langsam, aber sehr sicher zu der Erkenntnis, daß der Autor der berühmten Fragmente niemand anderes war als Hase selbst, daß er sie angefertigt hat, um den an früher Volksgeschichte interessierten Russen, die ihn protegierten, etwas an die Hand geben zu können. Š. fragt gerechterweise auch, ob Hase eine solche gezielte Fälschung zuzutrauen sei, und kann mehr als wahrscheinlich machen, daß dem so ist.

Man liest den Aufsatz und wird mitgerissen. Dann kommen die Zweifel, ob so viele Gelehrte, die sich seit Hases Erstveröffentlichung mit den Fragmenten befaßten, den Schwindel nicht gemerkt haben sollten. Man bedenkt zwar die vom Verf. sehr geschickt eingebauten Zweifel Karl Krumbachers, aber die waren doch sehr vorsichtig und eher ironisch als scharf formuliert. Dann liest man ein zweites Mal, sehr genau auf mögliche Fehlinterpretationen achtend, wohl ein wenig unter dem Gesichtspunkt, daß nicht sein kann, was nicht sein darf. Letztlich muß man sich der Entscheidungsfrage stellen, die Š. erhebt. Und ich meine, man wird mit ihm selber sagen müssen: »I confess that anything short of the appearance of the mediaeval manuscript containing them (d.h. die Fragmente) will keep alive my doubts as to their-tenth-century dates«.

Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß Š. in drei Appendices die Literatur, die in den von ihm genannten Bibliographien nicht enthalten ist, anführt, die Korrespondenz Rumjancev-Hase auszugsweise zitiert und über Hases geheimes Tagebuch referiert. Auf den dem Aufsatz beigegebenen Abbildungstafeln gibt er alle einschlägigen Seiten aus dem Suppl.gr.858 der Pariser Bibliothèque Nationale, die Briefe von Rumjancev und Hase, weitere Briefproben Hases und

vier Seiten aus dem Pariser Suppl.gr.1363 mit Kopien aus Hases geheimem Tagebuch sowie die Karte aus dem von ihm oft zitierten Reisebericht der Mrs. Guthrie wieder, ungemein wichtige Abbildungen, die das Verständnis des Aufsatzes sehr erleichtern.

Der folgende Artikel von D. Pingree, *The Astrological School of John Abramius* kann von mir mangels ausreichender Kenntnisse auf dem Gebiet der Astrologie nicht beurteilt werden. Er führt in die spätere palaiologische Zeit und macht mit Abramios, dem Astrologen Andronikos' IV., und seinen Schülern sowie deren Bemühungen um die Korrektur der ptolemäischen astronomischen Parameter anhand eigener Beobachtungen und arabischer Literatur bekannt.

Den Abschluß des Aufsatzteiles bildet ein Beitrag von P. Schreiner *Eine unbekannte Beschreibung der Pammakaristoskirche (Fethiye Camii) und weitere Texte zur Topographie Konstantinopels*. Sch. behandelt darin zwei Texte in der Handschrift 0.2.36 des Trinity-College in Cambridge, Ende 16.Jh., die eine Beschreibung der Pammakaristos-Kirche (bis 1588 Patriarchatskirche) und einen Traktat über die Tore enthalten. Er zeigt, daß sie vom gleichen Schreiber stammen wie die verwandten Texte im Vindob. hist.gr.94. Diese Sammelbände stehen in Verbindung mit den Interessen deutscher Humanisten und der antiquarischen Tätigkeit am Hofe des Patriarchen. Nach der Edition des Traktats über die Pammakaristos untersucht Sch. sorgfältig die beiden Gruppen von Ktitoren des 12. und des 13.Jh.s und gibt eine ins Einzelne gehende Textinterpretation. Der Traktat über die Tore wird kürzer abgehandelt; dem schließt sich noch die angebliche Inschrift von der Stadtmauer von Chaldekona an, von der nur der Text nach dem Cantabrigiensis wiedergegeben wird. Ein Anhang bietet noch die Geburtsdaten der Kinder Kaiser Alexios' I. Der Aufsatz ist für die Topographie Konstantinopels und vor allem für unsere Kenntnis der Patriarchatskirche der frühen Türkenzeit Konstantinopels von Bedeutung, die gelehrte Interpretation gibt zahlreiche interessante Einzelheiten und zeigt ebenso deutlich die Lücken unserer Kenntnis.

Der Teil *Notes* ist recht umfangreich. Er berichtet zunächst über *Work at Kalenderhane Camii in Istanbul: Third and Fourth Preliminary Reports* (C.L. Striker u.Y.D. Kuban); hervorzuheben ist das Mosaik der Darstellung Christi im Tempel, das vorikonoklastisch versuchsweise datiert wird — eine ansprechende Annahme. D.C. Winfield gibt *Reports on Work at Monagri, Lagoudera, and Hagios Neophytos*, Cyprus, 1969/70; bedeutsam ist hier der Nachweis späterer (14.Jh.?) Erneuerungen in Lagoudera vor allem bei zahlreichen Köpfen, was durch überzeugende Aufnahmen belegt wird. Es folgt *Bargala: A Preliminary Report* von B. Aleksova und C. Mango über Ausgrabungen in Ostmazedonien; wichtige dreischiffige Basilika mit nördlich anschließendem Baptisterium; in einem Anhang gibt B. Aleksova eine Liste der mittelalterlichen Kirchen der Region.

Klaus Wessel

Dumbarton Oaks Papers Nr. XXVI, 366 S., 253 Abb. auf Tafeln, 9 Abb. im Text; Washington D.C. 1972 : Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University.

Der neueste Band der Dumbarton Oaks Papers ist zum größten Teil kunstgeschichtlichen Problemen gewidmet. Das beginnt mit dem Beitrag von C. Mango und E.J.W. Hawkins *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. The Church Fathers in the North Tympanum*, der die Reihe der Vorlagen der freigelegten Mosaiken fortsetzt. Mit äußerster Akribie werden die Mosaiken der Kirchenväter, aber auch alle ornamentalen Details, die am Nordtympanon erhalten geblieben sind, beschrieben, analysiert und datiert. Unter den Ornamentmosaiken werden überzeugend die justinianischen von den mittelbyzantinischen Teilen geschieden. Die Frage der Datierung der

Kirchenväter wird mit guten Gründen dahingehend beantwortet, daß sie in der Spätzeit Basileios' I. begonnen wurden, die Arbeit sich aber bis in die Frühzeit Leons VI. fortgesetzt haben kann.

Im folgenden Aufsatz behandelt K. Weitzmann *The Ivories of the So-called Grado Chair*, also jene weit zerstreute Gruppe von Elfenbeinschnitzereien, die u.a. Szenen aus dem Leben des hl. Markus zeigen und deshalb seit H. Graevens Zeiten gerne mit dem Markusthron in Verbindung gebracht wurden, den Herakleios der Kathedrale von Grado geschenkt haben soll. Weitzmann setzt sich zunächst mit der Frühdatierung auseinander, die aus der Herakleios-These erwuchs, und widerlegt sie absolut überzeugend in jeder Hinsicht, vor allem klärt er die Quellenüberlieferung. Dazu sei angemerkt, daß man die Tradition von dem Throngeschenk des Herakleios auch mit dem steinernen Bischofssitz im Tesoro von S. Marco in Venedig in Verbindung gebracht hat (G. Brusin-P.L. Zovatto, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine 1957, S.357), was vom Stil her geurteilt eher möglich scheint als Graevens Identifizierung. Entscheidend aber ist die Darlegung, daß die Elfenbeinplatten zum Stil um 600 in keiner Weise passen. Ebenso überzeugend widerlegt Weitzmann dann die Argumente für die Datierung in das 12. Jh., um dann zu zeigen, daß die zu einer Gruppe zusammengestellten Tafeln in zwei Gruppen zerfallen, die neu zu datieren sein eigentliches Anliegen ist. Er kommt zu einer Einordnung beider Gruppen in das 8. Jahrhundert, was er nicht nur stilgeschichtlich, sondern auch paläographisch gut absichert. Als Entstehungsgebiet macht er Syrien oder Palästina, vielleicht auch Ägypten, dann unter syrischem Einfluß, wahrscheinlich. Für den ursprünglichen Verwendungszweck der Tafeln geht er von der Kathedra-These ganz ab und hält die Verwendung an verschiedenen Kunstwerken, z.B. großen Schreinen oder Türen, für wahrscheinlich. Als den Ort, von dem aus die Tafeln ins Abendland gelangten, hält er Amalfi für am ehesten möglich. Im Grunde offenbart der Aufsatz, so überzeugend seine Argumentation auch in vieler Hinsicht ist, die schier unüberwindlichen Schwierigkeiten, denen sich die Forschung gegenüber sieht, wenn es sich um Denkmälergruppen aus einer Periode handelt, aus der ungemein wenig erhalten blieb. Man gelangt hier über die Hypothesen nicht hinaus, und es bedeutet schon viel, wenn die Hypothesen glaubwürdig sind. Weitzmanns Hypothesen zu diesen Elfenbeintafeln sind es. Nur an einem Punkte, der freilich am Rande liegt, erhebt sich beim Lesen Widerspruch: Weitzmann deutet den Kaiser Leon auf dem sog. Szepteraufsatz in Berlin als Leon V., entgegen der üblichen Deutung auf Leon VI. Hier scheint mir die scharfe Bilderfeindschaft Leons V. diese Beziehung strikt zu verbieten. Das Stück bleibt weiterhin rätselhaft, und seine Rätsel werden nicht gelöst, wenn man es in eine Zeit schiebt, noch dazu als für die Krönung Leons V. gearbeitet, in die es historisch absolut nicht paßt.

Die Reihe der kunstgeschichtlichen Beiträge wird dann durch eine sehr gelehrte Untersuchung *Studies in the History of Queen Melisende of Jerusalem* von H.-E. Mayer unterbrochen. Sie basiert vornehmlich auf dem Urkundenmaterial und kommt von daher zu Schlüssen, die den üblichen Datierungen und Erklärungen vor allem des Konfliktes zwischen der Königin und ihrem Sohn zuwiderlaufen, aber so überzeugend begründet sind, daß man sie wird akzeptieren müssen.

In einer interessanten Untersuchung *Torcello. I. Le Christ Inconnu. II. Anastasis et Jugement. Dernier : Têtes Vraies, Têtes FausSES* weist I. Andreescu mit sehr klarer und auch auf Aktenstudien — die Akten sind in einem Anhang großenteils publiziert — basierenden Argumenten nach, daß die in der Sakristei der Kathedrale aufbewahrten Köpfe durchweg Arbeiten des 19. Jahrhunderts sind und daß das große Mosaik der Anastasis und des Weltgerichtes zwar sehr stark restauriert ist (mit guten Einzelnachweisen, bes. für die Köpfe), aber bei weitem nicht in dem Maße verfälscht, wie pessimistische Beurteiler meinten. Sie kann außerdem einige Mosaikköpfe in fremdem Besitz als Originale aus diesen Mosaiken nachweisen. Dabei fällt auch noch eine Rekonstruktion des Mosaikschmuckes im Giebelfeld über der Apsis-Schildwand ab. Das ist ein sehr wesentlicher Beitrag für unsere Kenntnis der Mosaikkunst im venezianischen Raum.

Dem folgt ein kurzer Aufsatz *The Elevation of the Panaghia* von I.I. Yiannias. Er handelt von einem liturgischen Problem, der Elevation des Panagia genannten geweihten Brotes (nicht zu verwechseln mit dem Brot des eucharistischen Sakraments!). Zu endgültigen Lösungen kommt er nicht, was die Entstehung anbelangt, er weist aber auf ein liturgiegeschichtliches Problem hin, das der weiteren Klärung bedarf.

Zwei Beiträge befassen sich mit einer illuminierten Handschrift des Akathistos-Hymnus (und anderer Hymnen) im Staatl. Historischen Museum Moskau (Synodal gr.429): G. M. Proxorov gibt *A Codicological Analysis of the Illuminated Akathistos to the Virgin* und V. D. Lixaceva behandelt *The Illumination of the Greek Manuscript of the Akathistos Hymn*. Die Ergebnisse sind: Schreiber des Synodal gr. 429 war Joasaph (Joannes Kantakuzenos, der Exkaiser) aus dem Hodegon-Kloster in Konstantinopel; Auftraggeber der Handschrift und Zusammensteller der Hymnen war Philotheos Kokkinos, die in der Zeit zwischen 1355 und 1364 entstand, also in der Zeit zwischen Philotheos' erstem und zweitem Patriarchat; die Initialen der Handschrift sind Vorbilder gewesen für spätere russische Illuminationen, die man bisher auf die Übernahme gotischer Anregungen zurückgeführt hatte. Wenn die kodikologischen Ergebnisse richtig sind — und ich sehe nicht, was man gegen sie vorbringen könnte —, so nötigt diese Handschrift zu einer Korrektur unsers Bildes von der russischen Kunst im späten 14. Jahrhundert.

Die nächsten drei Beiträge waren für das Symposium des Jahres 1970 »Byzantium and Sasanian Iran« bestimmt, aus dessen Vorträgen wieder einige mit sehr belangvollen Themen leider nicht abgedruckt sind. R. N. Frye handelt sehr konzentriert und knapp über *Byzantine and Sasanian Trade Relations with Northeastern Russia*, unter starker Berücksichtigung der bedeutenden Funde an byzantinischen und sasanidischen Silberarbeiten, eine dankenswerte erhellende Zusammenfassung der Hintergründe dieser Schatzfunde. A. D. H. Bivar bespricht *Cavalry Equipment and Tactics on the Euphrates Frontier* und bietet eine gute und aufschlußreiche Übersicht, die aber dem Kenner dieser Probleme kaum wesentlich Neues bringt. Am interessantesten ist *The Iranian Factor in Byzantium during the Reign of Heraclius* von I. Shahid. Er legt eine neue und überaus überzeugende Deutung der Gründe für die Annahme des Basileus-Titels durch Herakleios vor: die Gründe sind ausschließlich christlich fundiert. Damit werden bisherige Spekulationen über die sasanidischen Einflüsse in der Zeit dieses Kaisers ausgeschaltet.

In den *Notes* legt zunächst A. H. S. Megaw einen ziemlich eingehenden Bericht über die *Supplementary Excavations on a Castle Site at Paphos*, Cyprus, 1970-1971 vor mit hochinteressanten Funden, vor allem an Glas. N. Oikonomides stellt aus dem Cod. Patm. 171, der berühmten Hiob-Handschrift, einige spätere Eintragungen vor, die nach 959 entstanden und vom Kauf einiger Ergasteria in Konstantinopel handeln. Ein eingehender ausgezeichnete Kommentar erweist diese Eintragungen als ein bedeutendes wirtschaftsgeschichtliches Dokument, das uns einen Blick in eine Welt tun läßt, zu der wir sonst wenig Zugang haben. »Quelques Boutiques de Constantinople au X^e S.: Prix, Loyers, Imposition« ist auch insofern interessant, als wir den Eintragungen entnehmen können, daß die Mehrzahl der Besitzer der Geschäfte hohe Beamte oder Angehörige vornehmer Familien waren, die vornehmlich im Textilhandel investiert hatten. Der letzte Beitrag, von N. G. Wilson, stellt *A Manuscript of Theophanes in Oxford* vor, das nur auf den letzten Textseiten einige wertvolle Lesarten bietet.

Den Abschluß bietet der Bericht über das Symposium des Jahres 1970, den R. N. Frye gibt. Wir entnehmen ihm mit Bedauern, daß folgende Beiträge nicht zum Abdruck gelangten: A. Alföldi *The Kosmokrator in Rome, Byzantium, and Persia*, Ph. Grierson *Byzantine and Sasanian Coinage*, E. J. Bickerman *Rulers and Ruled in the Later Roman Empire and in Sasanian Persia* und R. Ettinghausen *The Sasanian Encounter with Byzantine Art*, während der Beitrag von A. Cameron, *Knowledge of Iranian Affairs at Byzantium - Agathius* bereits in Bd. 23/24 vorweggenommen ist.

Juan Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique* (= *Orientalia Christiana Analecta* 191) Pont. Institutum orientalium studiorum, Rom 1971, 184 S., Lire 1300

Hier handelt es sich um eine Sammlung mehrerer Artikel, die bislang in *OrChrP* [30 (1964), 248-255] und *Pr-OrChr* [15 (1965) 333-351; 16 (1966), 3-18, 133-161; 17 (1967), 141-176] verstreut waren.

Der geschichtliche Werdegang des byzantinischen Wortgottesdienstes war praktisch bislang unerschlossen geblieben. Nun hat M., ein anerkannter Liturgiewissenschaftler und Kenner der orientalischen Anaphoren sowie des gemeindegemeinlichen und monastischen Offiziums, hier erstmalig eine geschlossene Untersuchung des Wortgottesdienstes der Chrysostomosliturgie vorgelegt, die weitverstreutes Handschriftenmaterial mitberücksichtigt; insgesamt eine detaillierte, kritische Analyse, für die jeder Liturgiewissenschaftler dankbar sein wird.

Die jetzt in einem Band zusammengefaßten Teilstudien lassen sich in drei größeren, selbständige Einheiten gliedern: In dem als Einleitung gekennzeichneten Abschnitt wird auf die unterschiedliche Art des Psalmvortrages eingegangen, wie er vornehmlich in den Gemeindegemeinden im Unterschied zu den Mönchsgemeinschaften gepflegt wurde. Diese gleichsam als Präludium zu verstehende Hinführung auf das Kernstück erweist sich zum Verständnis des eigentlichen Hauptthemas als unentbehrlich.

Im Hauptteil befaßt sich der Autor dann in einer breit angelegten Untersuchung mit dem Ursprung der drei Antiphonen und dem Trishagiongesang. Ebenso ausführlich ist der Problemkreis der verschiedenen Litanien (große und kleine Synapte, Ektenie) und die Lesung beleuchtet. In souveräner Beherrschung des Quellenmaterials wird die Entwicklungsgeschichte des einst so schlichten Eingangsrituale nachgezeichnet und aufgezeigt, wie es zu der zunehmenden Anreicherung des ursprünglich einfachen Segensgrußes des Bischofs kam, an den sich einmal unmittelbar die Lesungen angeschlossen.

Ein Appendix, der auf das sogenannte »Proskomidie-Gebet« eingeht, das in Wirklichkeit die begleitende Oratio zum *Accessus ad altare* darstellt, rundet das Werk ab.

Der große Wert dieser Veröffentlichung ist bereits hervorgehoben worden. Wenn noch einige Randbemerkungen und Wünsche anzubringen sind, so greifen sie doch die Substanz nicht an.

Sicher wäre der interessierte Leser dankbar gewesen, wenn die einzelnen Studien nicht lose aneinander gereiht geblieben wären, sondern zu einer organischen Einheit verknüpft worden wären, was eine ordnende Überarbeitung des gesamten Materials erfordert hätte. Besonders zeitraubend erweist sich darüber hinaus beim Nachschlagen das Fehlen eines Registers. Auch ein kurzer Überblick über die verwendeten Handschriften wäre sicher willkommen gewesen. Weniger gewichtig sind einige kleine Unausgewogenheiten, z.B. wo es um die Datierung des *δ μωνογενής* geht. Bei der Frage nach dem Ursprung des Troparions wird (S. 51) auf Grumels Artikel »L'auteur et la date de composition du tropaire ho monogenes« verwiesen. Grumel bringt für die Einführung des Hymnus in die Liturgie im Jahre 535 wichtige Gründe, die meines Erachtens überzeugend sind. Bei der Zusammenfassung (S. 125) findet sich dann bei Mateos unvertutet das Jahr 528 angegeben. Wenn der Autor bei der Frage nach der Entstehungsgeschichte des Troparions und seiner Verwendung innerhalb der Liturgie schon ausdrücklich und ausschließlich auf die Arbeit von Grumel aufmerksam macht, so sollte diese von Grumel abgesicherte Datierung im Verlauf der weiteren Ausführung nicht unbegründet durch eine andere Angabe ersetzt werden.

Überblickt man nach diesen knapp gefaßten Einwürfen nochmals den großangelegten Entwurf über das allmähliche Werden des Wortgottesdienstes bis hin zu seiner heutigen Gestalt und die durch mühsame Kleinarbeit gewonnenen, zwingenden Schlußfolgerungen, so drängt sich

wohl jedem aufmerksamen Leser der Eindruck auf, daß uns hier insgesamt eine für jeden Liturgiewissenschaftler unentbehrliche und wohl endgültige Darlegung der geschichtlichen Entfaltung des Wortgottesdienstes geschenkt wurde, deren Wert auch durch die angeführten Einwände in seinem wesentlichen Kern nicht geschmälert werden kann.

Korrekturnachtrag zu : G. Winkler, Der geschichtliche Hintergrund der Präsanctifikationsvesper, in *Oriens Christianus* 56 (1972) 184-206 :

Seite 188 :

11. Zeile von unten : anstatt »S. 186« muß es »S. 185« heißen.

Seite 193 :

8. Zeile von oben : anstatt »S. 191« muß es »S. 186« heißen.
11. Zeile von unten : anstatt »S. 190« muß es »S. 185« heißen.
2. Zeile von unten : anstatt »S. 189-190« muß es »S. 184-185« heißen.

Seite 205 :

5. Zeile von oben : anstatt »S. 191-192« muß es »S. 186-187« heißen.
7. Zeile von oben : anstatt »S. 189« muß es »S. 184« heißen.
12. Zeile von oben : anstatt »S. 190« muß es »S. 185« heißen.

Gabriele Winkler

Ausgewählte Bibliographie über den christlichen Orient
aus den libanesischen Druckereien
(1962-1972)

von

M. P. Roncaglia.

- ABŪNĀ, Albert, *Adab al-luġa al-arāmiya*. Bairūt : 1970. In-8°, pp. 758.
- Serge de BEAURECEUIL, *Laqad iqtisamnā al-ḥubz wal-malḥ*. («...Fa-takūnūna li šuhūdān»). Bairūt : Dār al-Kalima, 1968.
- Buṭrus DAU', *Tārīḥ al-Mawārīna ad-dīnī was-siyāsī wal-ḥaḍārī*. I. *Min Mār Mārūn ilā Mār Yūhannā Mārūn 325-700 m.* Bairūt : Dār an-Nahār, 1970. In-8°, pp. 439 + une carte topographique, 24 planches.
- Pierre DIB, *Histoire de l'Église Maronite*. (Mélanges et Documents I). Beyrouth : Éditions «La Sagesse», archevêché maronite, 1962. In-8°, pp. xvii-355.
- Pierre DIB, *L'Église Maronite. Tome II. Les Maronites sous les Ottomans — Histoire civile d'après les principaux témoins contemporains*. Beyrouth 1962. In-8°, pp. 628.
- FAHD, Buṭrus, *al-Kanā'is aš-šarqīya 'abr at-tārīḥ*. [Nebentitel auf dem Umschlag : *Les Églises Orientales à travers l'Histoire par le P. Abbé Pierre Fahed*]. Ġūnyah : Maṭābi' al-Karīm al-ḥadiṭa, 1972. In-8°, pp. 264.
- FAHD, Buṭrus, *Rudūd wa-nubḍāt tārīḥīya*. — *Réfutations, Causeries et Fragments historiques suivis des Actes du Synode Maronite tenu en août 1768*. Ġūnyah : 1972. In-8°, pp. 305.
- FAHD, Buṭrus *Tārīḥ ar-Rahbāniya al-Mārūniya : al-Ḥalabī al-lubnānī wal-Baladī al-lubnānī*. Teil 1-9. Ġūnyah : 1963-1971.
- FAHD, Buṭrus, *al-Qiddis Yūhannā Mārūn al-baṭryark al-anṭākī al-awwal 'alā ṭ-ṭā'ifa al-mārūniya wafaqan li-ba'ḍ al-maḥṭūṭāt al-'arabiya al-maḥṭūṭa fi Rūmā*. Našarahū li-awwal marra wa-'allaqa ḥawāših al-ab Buṭrus Fahd. Ġūnyah 1970. In-8°, xx-330 pp.
- FREIJATE, Fa'ez, *Manuscripts et Bibliographies du Couvent Notre Dame de l'Annonciation des Sœurs Basiliennes Chouérites à Zouk Mikha'il — Fihris maḥṭūṭāt Dair Sayyidat al-Bišāra lir-rāhibāt al-basiliyāt aš-šūwairiyāt fi Zūq Mikā'il*. Beyrouth : Dār al-Kalima, 1971. In-8°, pp. 94.

- Cyrille HADDAD, 'Isa Ibn Zur'a, philosophe arabe et apologiste chrétien. Préface par Fouad E[phrem] Boustany. (Pères et Écrivains de l'Église en Orient). Beyrouth : Dar Al-Kalima, 1971. In-8°, pp. vii-387.
- Rachid HADDAD, Archives du Couvent Saint-Sauveur. (Catalogues de Manuscrits et Bibliographies). — Maḥfūzāt Dair al-Muḥalliṣ. (Fahāris al-Maḥtūtāt wa-qawā'im al-Kutub). Beyrouth : Dar Al-Kalima, 1971. In-8°, pp. 31.
- Louis HAGE, Le Chant de l'Église Maronite. Vol. I. Le chant syro-maronite. (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit - Kaslik, IV). Beyrouth 1972. In-8°, pp. viii-192.
- HAJJAR, Joseph, Le Christianisme en Orient. Études d'Histoire Contemporaine 1684-1968. Beyrouth : Librairie du Liban, 1971. In-8°, pp. viii-330.
- Ḥannān Allāh [= La Tendresse de Dieu. (Cahiers Bibliques »Evangile« No. 62). Silsilat Kalām Allāh, raqam 20]. Naqalahū ilā l-'arabiya Dimitrī Naḥla Sa'da. (Rūḥāniyāt). Beirut : Dār al-Kalima, 1971. In-8°, pp. 94.
- Muṣṭafā ḤALIDĪ und 'Umar FARRŪḤ, at-Tabṣīr wal-isti'mār fī bilād al-'arabiya. [Nebentitel auf dem Umschlag : Missionaries and Imperialism. Being an Account of Mission Work in the Arab World as a medium of Cultural Expansion and a Preparation for Political Intervention]. 4. Auflage. Bairūt : al-Maktaba al-'aṣriya, 1990/1970. In-8°, pp. 389.
- Georges-Joseph MAHFOUD, L'organisation monastique dans l'Église Maronite. Étude historique. (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit. Kaslik-Jounieh-Liban, I). Beyrouth 1967. In-8°, pp. 393.
- MAALOUF, Emile, La Pensée Personnaliste de Khalil Rāmez Sarkīs dans J'itā. — The Personalistic Thought of Khalil Rāmez Sarkīs in J'itā. — al-Ittiḡāh aš-ṣaḡṣānī 'ind Ḥalil Rāmiz Sarkīs fī kitāb Ġ'itā. Beyrouth : Éditions du Cénacle Libanais, 1972. In-8°, pp. 58 + 28.
- Charles Ḥabīb MĀLIK, Kaifa afham al-ḥiwār bain al-Kanā'is. (»...Fa-takūnūna li šuhūdan«). Bairūt : Dār al-Kalima, 1967.
- Ramzī Ḥabīb MĀLIK, ar-Riḥla ilā Mūsū. (»...Fa-takūnūna li šuhūdan«). Bairūt/Lubnān : Dār al-Kalima, 1971. In-8°, pp. 284.
- Ramzī Ḥabīb MĀLIK¹, Allāh fī Lubnān. (»...Fa-takūnūna li šuhūdan«). Bairūt : Dār al-Kālīma, 1966.
- Paul NAAMAN, Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroun. Les Origines des Maronites. Essai d'Histoire et de Géographie. (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit. Kaslik — Liban, III). Beyrouth 1971. In-8°, pp. xxiii-171 + deux cartes.
- Zakī an-NAQQĀŠ, Aḍwā' tauḍīḥiya 'alā Tārīḥ al-Mārūniya. Bairūt : Dār Lubnān, 1970. In-12°, pp. 209.

¹ Ramzī Ḥabīb MĀLIK ist ein Dominikaner.

- Zakī an-NAQQĀŠ, at-Tabšīr wasīla min al-wasā'il al-isti'mār. Ḥaḡīqatuhū — ahdāfuhū. Wāḡibunā fī muqāwamatihī. Bairūt : 1971. In-8°, pp. 32.
- Martiniano RONCAGLIA, Histoire de l'Église Copte. Tome I. Les origines du Christianisme en Egypte : du Judéo-Christianisme au Christianisme hellénistique (I^{er} et II^e siècles). Beyrouth : Dār al-Kālīma, 1966. In-8°, pp. xxviii-313.
- Ders. Histoire de l'Église Copte. Tome II. Le Didascalée : les Hommes et les Doctrines. La formation d'une culture chrétienne égyptienne. Beyrouth : Dār al-Kālīma, 1969. In-8°, pp. xxxv-385 + 1 Karte.
- Ders. Histoire de l'Église Copte. Tome III. La christianisation de l'Égypte (III^e siècle) : Grecs, Romains, Fellāḡs, Hiérarchie, Empire, Martyrs et Confesseurs, Théologie, Philosophie chrétienne et Gnose. Beyrouth : Dār al-Kālīma, 1969. In-8°, pp. xxxix-254.
- Ders. Histoire de l'Église Copte. Tome IV. Les premières persécutions, Littérature copte, Le Bouddhisme et l'Église d'Alexandrie, L'Église d'Alexandrie et l'Église d'Arabie. Beyrouth : Dār al-Kālīma, 1973. In-8°, pp. xxix-306.
- al-Yasū'iyūn fī š-Šarq al-adnā wal-'ālam. Bairūt : Dār an-Nahār, 1971. In-8°, pp. 74.

Im gleichen Verlag erschienen :

RAINER DEGEN - WALTER W. MÜLLER - WOLFGANG ROLLIG

Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik

Band 1 : 1972. VII, 144 Seiten mit mehreren Abbildungen
und 16 Tafeln, 4^o, broschiert DM 68,—

Erkenntnisse und Meinungen

Herausgegeben von GERNOT WIESSNER

(Gottinger Orientforschungen, I. Reihe : Syriaca, Band 3)

Teil 1 : 1973. IX, 238 Seiten mit 9 Abbildungen, broschiert DM 26,—

Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients

Unter Mitwirkung von PAUL KRÜGER herausgegeben von JULIUS ASSFALG

1973. Ca. 450 Seiten, Kl.-8^o, Leinen ca. DM 38,—

WERNER STROTHMANN

Die Anfänge der syrischen Studien in Europa

(Gottinger Orientforschungen, I. Reihe : Syriaca, Band 1)

1971. V, 114 Seiten mit 86 Faksimiles, broschiert DM 16,—

WERNER STROTHMANN

Das Wolfenbütteler Tetraevangelium Syriacum

Lesarten und Lesungen

(Gottinger Orientforschungen, I. Reihe : Syriaca, Band 2)

1971. VII, 105 Seiten mit 10 Tafeln, broschiert DM 16,—

WERNER STROTHMANN

**Konkordanz des syrischen Koheletbuches nach der Peshitta
und der Syrohexapla**

(Gottinger Orientforschungen, I. Reihe : Syriaca, Band 4)

1973. V, IX, 153 Seiten, broschiert DM 22,—

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN